التكافل السياسي في الإسلام

إعداد

أنس غازي عناية

المشرف

الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون الثاني، ٢٠١٠

ب

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحـــــة (التكافل السياســي في الإسلام) وأجيزت بتاريـــــخ
١٦/١٢/٢٠٠٩ .

أعضاء لجنة المناقشـــــــة	التوقيـــــع
الدكتور محمد نعيم ياسين، مشرفاً أستاذ – الفقه المقارن	....
الدكتور ذياب عقل، عضواً أستاذ – الفقه المقارن	....
الدكتور عدنان العساف، عضواً أستاذ مشارك – الفقه وأصوله	....
الدكتور عبد الله الفواز، عضواً أستاذ – الفقه وأصوله (جامعة مؤتة)	....

شكر وتقدير

بعد أن منّ الله عليّ من فضله، ويسّر لي من رعايته، وأسبغ عليّ من نعمه، كان هذا الجهد الذي تمّ بحمد الله، حصيلة وقت طويل من الجد والاجتهاد، الذي أسأل الله تعالى أن يتقبله مني خالصاً لوجهه الكريم.

وإني أجد لزاماً عليّ أن أتقدم بالشكر لكل من كانت له يد في إنجاز هذا العمل، وأخص بالذكر ابتداءً المشرف على هذه الأطروحة، الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين، الذي لم يألُ جهداً في متابعتي ونصحي وإرشادي، فجزاه الله عني وعن كل زملائي خير الجزاء.

كما وأشكر أعضاء لجنة المناقشة الذين تكرموا وتفضلوا بالموافقة على مناقشة هذه الأطروحة، وإثرائها بالنقد، والإضافة، والتعليق، وأسأل الله تعالى أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

ولا يفوتني أن أشكر قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة لتعاونه معي ومع باقي زملائي في إنجاز الإجراءات المتعلقة بجميع مراحل إعداد ومناقشة الأطروحة .

وأخيراً؛ فإنني أتقدم بالشكر الجزيل من والديّ وإخوتي؛ الذين كان لتشجيعهم ونصحهم الأثر الكبير في معاونتي على إنجاز هذه الرسالة، ولا يسعني إلا أن أقول : " ربنا اغفر لي ولوالدي" " رب ارحمهما كما ربياني صغيراً " .

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

التكافل السياسي في الإسلام

إعداد

أنس غازي عناية

المشرف

الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين

ملخـــــــــــص

تتناول الدراسة موضوع التكافل السياسي في الإسلام، والذي يقوم على فكـرة المـشاركة السياسية لأفراد الأمة في إدارة الدولة، حيث تحاول هذه الدراسة التنظير لفكرة التكافل السياسي وتوضيح عناصره، من خلال بيان مفهومه، والأصول التي يقوم عليها، والعوامل المؤثرة فيـه، وأوجه تطبيقه العملية، وذلك من خلال استقراء مفردات المادة وعرضها بشكل علمـي سـليم، وتحليل النصوص التي تتناول الموضوع، ومن ثم البناء عليها وتوظيفها بمـا يخـدم موضـوع الدراسة، وعقد مقارنات بين التوجهات الفقهية في بعض الموضوعات، وبين الفقه والقانون فـي موضوعات أخرى.

وقد خلصت الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات، تتمثل في أنّ النصوص الشرعية تدلّ علـى اعتبار التكافل السياسي في النظام الإسلامي، وتَميُّز النظام الإسلامي عن غيره مـن الأنظمـة باعتماده على الجانب العقدي في التصرف السياسي، وقيام فكرة الـسلطة فـي الإسـلام علـى التشريع الإلهي، ومن ثم على تشريعات الأمة القائمة على التشريع الإلهي، والتي لا يجـوز أن تخرج عنه بحال، وعلى بيان أهمية الرقابة السياسية، والنضوج السياسي للأمـة فـي تطبيـق التكافل السياسي على النحو المرجوّ، بما يحقق العدالة، وتحقيـق الدولـة لأهـدافها، الداخليـة، والخارجية .

وتوصي هذه الدراسة بالتوجه نحو الدراسات الميدانية التي تبين كيفية بناء الأمة القادرة على تطبيق النظام الإسلامي، وحمل رسالة الإسلام، من خلال البحث في أسـباب ضـعف الأمـة، ومحاولة وضع أبحاث، وخطط وبرامج تعمل على بناء الأمة القوية، داخلياً وخارجياً .

المقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، الحمد لله ملء السموات وملء الأرض، وملء ما بينهما، وملء ما شاء من شيء بعد، والصلاة والسلام على أشرف الخلق، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً، أما بعد؛

يقول تعالى :" الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا " (المائدة، آية ٣). لقد شملت تشريعات الله - ما نزل منها على الوجه الكلي المجمل، أو الجزئي المفصّل، ما يفي بمعالجة- جميع الجوانب الحيوية للبشرية جمعاء، بأحكام تشمل جميع نواحي الحياة، العقدية منها والتشريعية، والأخلاقية، فأحكام الله شملت الجوانب الاعتقادية، وجوانب العبادات، والجوانب الاجتماعية، والاقتصادية، والأخلاقية، والعسكرية، والعلمية، والرياضية، والسياسية.

وكلّ جانب من هذه الجوانب له من البحوث ما يبيّن أدق تفاصيله وأحكامه، من خلال ما جاءت به النصوص الشرعية، أواستنبطه المجتهدون اعتماداً على هذه النصوص، وكذا الجانب السياسي الذي تندرج هذه الأطروحة تحت بابه، فهو غنيّ بالجوانب التفصيلية التي مازالت تحتاج إلى البحث، وقد اخترت منها ما يتعلق بالمشاركة السياسية للأفراد ضمن الدولة، (وقد اخترتُ لها مسمى "**التكافل السياسي في الإسلام**")، الذي وضعه الدكتور فتحي الدريني في كتابه خصائص التشريع الإسلامي، والذي منه اقتبست فكرة هذا الموضوع .

فموضوع التكافل السياسي أو المشاركة السياسية في الإسلام لم يحظ بالبحث المستقل الكافي؛ فلم تبحث جميع عناصره المكونة له ضمن منهج واحد، وبعضها لم يبحث بحثاً كافياً، أو تم بحثه ولكن وصل إلى نتيجة لم تكن مرضية للباحث، فكان هذا دافع الباحث لمحاولة سد النقص في هذا الجانب، حيث إنّ الموضوع يكتسب أهمّية بالغة بخاصةٍ في العصر الحديث تتمثل في أنّ أهمّ ممارسات الأفراد وأكثرها تأثيراً على حياتهم هي الممارسات السياسية، لذا كان من الواجب بيان تفاصيل كل ما يتعلق بالموضوع وشرحها، ويكفي أن نشير إلى أنّ أعظم وأهم وأقوى وأغنى الدول في العالم المعاصر هي الدول التي يتجلى دور الأفراد السياسي فيها .

وإنّ الدول النامية يغيب الدور السياسي للأفراد فيها فتغدو التوجهات والبرامج السياسية - عوضاً أن تكون توجهات وبرامج الأمة- توجهات الفرد أو الفئة الحاكمة في الدولة .

تهدف هذه الدراسة إلى الآتي :

أولاً – محاولة التنظير لفكرة التكافل السياسي في الإسلام وتوضيح عناصرها .

ثانياً - محاولة العمل على البناء على ما تقدم من الدراسات، والإسهام في خدمة الدراسات اللاحقة المتعلقة بموضوع الدراسة، بما يعمل على إثراء الموضوع من خلال التحليل، والمناقشة، والنقد .

مشكلة الدراسة

يتمثل الإشكال الذي ستحاول الدراسة حلّه في بيان كيفية اشتراك الأمة في اتخاذ القرار السياسي في الدولة الإسلامية، وذلك من خلال بيان العناصر التي يقوم عليها التكافل السياسي وتوضيحها، عبر الإجابة عن الأسئلة الآتية :

أولاً – ما المقصود بالتكافل السياسي في الإسلام؟ وما أهدافه؟

ثانياً – ما الأدلة الشرعية التي يقوم عليها التكافل السياسي ضمن النظام الإسلامي ؟

ثالثاً – ما العوامل المؤثرة في التكافل السياسي ضمن النظام الإسلامي ؟

رابعاً – ما الوجوه التطبيقية للتكافل السياسي في الإسلام ؟

الدراسات السابقة

تقوم فكرة التكافل السياسي على قضية المشاركة السياسية للأفراد في الدولة، وهذا الموضوع لم يفرد في بحث مستقل وإنما عولجت أهم قضاياه وهي الانتخاب ضمن فصول ومباحث كتب نظام الحكم الإسلامي. والذي سأعمل عليه هنا هو بيان مدى تناول أهم الدراسات السابقة لهذا الموضوع وبيان الجديد الذي تضيفه هذه الأطروحة. علماً أن هناك بعض الدراسات السابقة لها تعلق بهذا الموضوع من جهة أو أخرى، أهمها ما يأتي :

أولاً - الدريني، فتحي، (١٩٨٢). خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (ط). لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة .

تناول المؤلف موضوع التشريع الإسلامي المتعلق بالسياسة والحكم من خلال مقدمةٍ مطولةٍ، بيّن فيها فلسفة الإسلام في شؤون الحكم، معدّداً عناصرها، والتي تدور في مجملها حول فكرة إشباع مبادئ الإسلام للفطرة السوية التي خلق الله عليها الإنسان، والتي توازن بين الروح والمادة.

في الباب الأول عدّد الباحث إحدى عشرة خصيصة من خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، وفي الباب الثاني تناول قواعد الحكم في الإسلام.

طرح المؤلف فكرة التكافل السياسي في موضوعين:

الأول: باعتباره -أي التكافل السياسي- أصلاً من أصول الحكم، مستفيداً إياه من بنود الصحيفة النبوية المدنية، مؤكداً على فكرة اشتراك الحكام والمحكومين جميعاً في تسيير شؤون الحكم.

الثاني: من خلال علاقة مفهوم التكافل السياسي بفكرة المنفعة: حيث أشار إلى أنّ هدف المنفعة في الإسلام فردي اجتماعي؛ أي بين الفرد والفرد، وبين الفرد والمجتمع والدولة، والذي يتميز عن هدف المنفعة الغربية؛ الذي ينزع نحو الفردية المطلقة.

لم يتناول الباحث موضوع التكافل السياسي بأكثر من الإشارة إليه في سطور عدة، وكان غرضه تقرير هذا المبدأ كأصل من أصول التشريع السياسي الإسلامي.

توسعت الأطروحة في تناولها لهذا الموضوع بوجه تفصيلي متكامل من حيث المفهوم، والأهداف، وبيان أهم العوامل المؤثرة على التكافل السياسي في الإسلام مع عرض لأهم وسائل بناء هذا المبدأ وكيفية إسهام كل من الهيئة الحاكمة والأمة بوجه مشترك في إرساء وتعزيز قواعد هذا المبدأ.

ثانياً – السنهوري، عبد الرزاق، (١٩٨٩). فقه الخلافة وتطورها، القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

وهذا الكتاب هو رسالة جامعية في الأصل تناول فيها الباحث المواضيع الأساسية في نظام الحكم الإسلامي، حيث تناول في المقدمة تقديماً للنظرية العامة للحكم في الإسلام، والتي اشتملت على المبادئ الأساسية للحكومة الإسلامية كالتعريف بجملة المفاهيم المتعلقة بالموضوع، والتطرق لفكرة السيادة والفصل بين السلطات، ومصادر فقه الحكومة الإسلامية، ثم بين أساس الحكومة وخصائصها وحكمها . ثم تناول في القسم الأول موضوع الانتخاب، وبالتحديد انتخاب الحكومة الإسلامية في بابين، الأول : في انتخاب الأمة للحاكم. والثاني : في الاستخلاف .

وفي القسم الثاني ناقش وظائف الحكومة الإسلامية. وعقد القسم الثالث لبيان كيفية انتهاء ولاية الحكومة. ثم كانت الخاتمة في وضع خطوط عريضة لبرنامج المستقبل للنظم السياسية الإسلامية .

تشترك هذه الأطروحة مع كتاب السنهوري في جانب اختيار الخليفة، الذي يشتمل على قضية شروط الناخبين والمنتخبين، وعملية الانتخاب، وفي التطرق لقضية السيادة، إلا أنها تفترق عنها في جوانب أهمها : أنّ هذه الأطروحة تتناول القضايا الخاصة بالمشاركة السياسية للأفراد من حيث العوامل المؤثرة في هذه المشاركة، والضوابط والضمانات الخاصة بالمشاركة، وهذا ما لم يبحثه الدكتور السنهوري، كما وأنها خلصت إلى نتائج مختلفة فيما يتعلق بموضوع السيادة .

ثالثاً – الكيلاني، عبد الله إبراهيم، (١٩٩٤). السلطة العامة وقيودها، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

تناول الباحث المواضيع الخاصة بنظام الحكم في الإسلام، من بناء الدولة، والسلطات فيها، وكيفية الرقابة عليها ومحاسبتها، في تفصيل دقيق يزيد عن ستمائة صفحة .

وتشترك مع الأطروحة في تناول مواضيع السيادة والانتخاب وعزل الحاكم، إلا أنّ الأطروحة قد خلصت إلى نتائج مغايرة، وبخاصة في موضوع السيادة .

وتفترق أيضاً في أنّ الأطروحة تتناول المشاركة السياسية بتفصيل أكبر من حيث العوامل المؤثرة، والضمانات، والضوابط المتعلقة بها .

رابعاً – الجعبة، عبد الحميد، (٢٠٠١). مشروعية الأحزاب السياسية في الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة القدس، فلسطين .

تناول الباحث في رسالته قضية السيادة في الباب الأول، وخلص إلى اعتبار أنّ السيادة للشرع والحاكمية لله، ثم تناول قضية الشورى في الباب الثاني من رسالته، وخصّص الباب الثالث لصلب موضوع الرسالة وهو الأحزاب السياسية، حيث ناقش فيه مجمل العناصر التي يقوم عليها الموضوع من حيث نشأة الأحزاب، ومشروعيتها، وصفاتها وشروطها.

وتشترك مع الأطروحة في تناول الأحزاب لكونها أحد العوامل المؤثرة في التكافل السياسي، وتفترق عنها في بيان أثر الأحزاب السياسية على قضية التكافل السياسي، بالإضافة إلى تناول الأطروحة جملة القضايا والمواضيع الخاصة بالتكافل السياسي كالمفاهيم والأدلة، وباقي العوامل ووسائل البناء لهذا الموضوع .

خامساً – عبد الكريم، فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، القاهرة، مصر، مكتبة وهبه .

وهذا الكتاب في الأصل رسالة جامعية، ناقش فيها الباحث قضية السيادة بتفصيل طويل عقده في ثلاثة أبواب، حيث ناقش فكرة السيادة كما قدمها الفكر الغربي في الباب الأول، وخصّص الباب الثاني لمناقشة النظرية الإسلامية في سلطة الدولة، وختم الدراسة بالباب الثالث الذي عقد فيه مقارنة بين النظريّتين الإسلامية والغربية .

وتشترك الأطروحة مع الكتاب في مناقشة قضية السيادة، أو نظرية السلطة في الدولة الإسلامية باعتبارها الأساس النظري أو العقلي الذي ينهض عليه التكافل السياسي، فاعتبار السلطة ملكاً للأمة ينتج عنه وجوب اشتراكها في إدارة الدولة مع الجهة الحاكمة .

إلا أنّها تفترق عنها في أن الأطروحة جاءت متخصصة في موضوع التكافل السياسي، فتناولت المفاهيم والأدلة والعوامل ووسائل البناء المتعلقة بهذا الموضوع، وهو ما خلا عنه كتاب الباحث بحكم طبيعة البحث .

سادساً – الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية، بيروت، لبنان، المكتبة العصرية .

وهذا الكتاب في الأصل رسالة جامعية، حيث تناول الباحث قضايا الشورى في الباب الأول من هذه الرسالة من حيث الحكم، والنتيجة، وصفات أهل الشورى، وعقد الباب الثاني للبحث في موضوع الديمقراطية وعلاقتها بالشورى.

وتشترك الأطروحة مع الكتاب في قضية أن الشورى تمثل أحد الأصول التي يبنى عليه التكافل السياسي.

وتفترق عنها أن الأطروحة جاءت متخصصة في موضوع التكافل السياسي، والذي يقوم على المشاركة السياسية للأفراد في إدارة الدولة، فتناولت القضايا المتعلقة بها من حيث المفاهيم والأدلة، والعوامل المؤثرة، وكيفية بنائها، والتي خلا عنها كتاب الدكتور الأنصاري بحكم الموضوع .

منهجية البحث

يتناول الباحث موضوع التكافل السياسي في الإسلام من خلال اتباع المنهجية الآتية :

أولاً - المنهج الوصفي القائم على الاستقراء ، حيث سيقوم الباحث باستقراء مفردات الموضوع والمادة من مظانها، ومن ثم عرضها عرضاً علمياً سليماً .

ثانياً - المنهج التحليلي التركيبي، حيث سيقوم الباحث بتحليل النصوص بغية الوقوف على العناصر المكونة للأفكار و المبادئ، ومن ثم البناء عليها وتوظيفها في خدمة موضوع الأطروحة .

ثالثاً - المنهج المقارن، حيث سيقوم الباحث بالتطرق إلى بعض الجوانب المشتركة بين الشريعة والقانون ، مبيناً مدى الاتفاق والافتراق بينها .

أما من حيث تخريج الأحاديث، فالباحث يكتفي بالتخريج من البخاري ومسلم إن خرجا الحديث، وإلا فإنه يخرجه ما أمكن من الكتب الستة مع الحكم عليه من كتب التخريج المعتمدة، فإن لم يوجد فإنه يحكم عليه اعتماداً على أحكام المعاصرين مع الإشارة إلى موضع ذلك في كتبهم .

خطة البحث

يتناول الباحث موضوع التكافل السياسي في بابين :

الباب الأول – مقومات التكافل السياسي: حيث يناقش فيه مفهوم التكافل السياسي، والأدلة التي يقوم عليها، والعوامل المؤثرة فيه .

الباب الثاني – بناء التكافل السياسي ووسائل تطبيقه : ويتناول فيه بناء التكافل السياسي من خلال بناء أساس نظرية السلطة، وضوابط وضمانات إعماله، ووسائل تطبيق التكافل السياسي من مشاركة مباشرة وغير مباشرة للأفراد .

والله وليّ التوفيق .

الباب الأول - مقومات التكافل السياسي في الإسلام

يقوم التكافل السياسي على فكرة المشاركة السياسية للأفراد ضمن الدولة، هذه المشاركة التي تكفل عدم حصول نزاع أو انفصام بين المؤسسة الحاكمة والأمة، مما يعمل على ضمان قيام الدولة بتحقيق أهدافها الداخلية والخارجية .

ولدراسة التكافل السياسي في الإسلام لابدّ من التطرق لجانبي المقومات، وبناء التكافل السياسي .

وفي الباب الأول من هذه الأطروحة سيناقش الباحث القسم الأول من موضوع التكافل السياسي؛ ألا وهو المقومات التي يقوم عليها، وهي المفهوم، والتأصيل، والعوامل المؤثرة .
لذا؛ تم تقسيم هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل الأول : مفهوم التكافل السياسي في الإسلام و أهدافه.
الفصل الثاني : التأصيل الشرعي للتكافل السياسي.
الفصل الثالث : العوامل المؤثرة في التكافل السياسي في الإسلام.

الفصل الأول - مفهوم التكافل السياسي وأهدافه

سأناقش في هذا الفصل مفهوم التكافل السياسي، وعلاقته بغيره من المفاهيم، وأهميته، وذلك في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مفهوم التكافل السياسي

المبحث الثاني : علاقة التكافل السياسي بغيره من المفاهيم

المبحث الثالث : أهداف التكافل السياسي في الإسلام

المبحث الأول : مفهوم التكافل السياسي في الإسلام

إنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهذا يتطلب بيان المراد من عنوان الأطروحة، **التكافل السياسي في الإسلام**، بتخصيص ثلاثة مطالب لذلك :

المطلب الأول : التكافل لغةً واصطلاحاً.
المطلب الثاني : السياسة لغةً واصطلاحاً.
المطلب الثالث : مصطلح التكافل السياسي.

المطلب الأول : التكافل لغةً و اصطلاحاً .

سيحاول الباحث استقراء مادة الأصل للفظة تكافل من المعجم، و من ثم بيان المقصود منها اصطلاحاً، و بيان وجه اشتقاق المصطلح من الأصل اللغوي .

الفرع الأول – التكافل لغةً :

إنّ المطّلع على المعجم تحت مادة " كَفَلَ " سيجد أنها تحمل معاني عديدة تدور حول أصل واحد :

عبّر عنه ابن فارس بقوله : " كَفَلَ : أصل صحيح، يدل على تضمن الشيء للشيء " [(١)] .

و يتضح ذلك من استقراء بعض معانيها ، فهي تعني :

١- الالتزام و التحمّل :

فتقول: تكفلت بالمال أي التزمته، وألزمت به نفسي، أو تحمّلت به[(٢)]، والالتزام والتحمّل نظير الضّمان، ففلان كفيل أي ضامن، وكَفلَ المال أو بالمال ضمنه، وأكفله إياه وكفّله ضمّنه [(٣)].

[(١)] ابن فارس، أبو الحسين أحمد، (١٩٩١). معجم مقاييس اللغة، (تحقيق وضبط عبدالسلام هارون)، (ط١). بيروت، لبنان، دارالجيل. ج٥، ص ١٨٧ .

[(٢)] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، (١٩٢٤). المصباح المنير، (ط٤). القاهرة، مصر، المطبعة الأميرية. ج٢، ص٧٣٦ .

[(٣)] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، (١٩٩٣). لسان العرب، (ط٢). بيروت، لبنان، دارإحياء التراث العربي. ج١٢، ص١٢٩. الفيروزأبادي، أبو طاهر مجد الدين، (٢٠٠٤). القاموس المحيط، لبنان، بيت الأفكار الدولية. ص١٥١٨. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، (١٩٩٨). مختار الصحاح، (حققه و خرج أحاديثه خالد توفيق)، (ط١). القاهرة، مصر، مكتبة الآداب. ص ٥٧٤ .

٢- الضِّعف من الأجر أو الإثم[١]:

فتقول : فلان له كفلان من الأجر، أي ضعفان، و في التنزيل **(يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ)** [٢]، أي ضعفين من رحمته.

٣- الحظّ أو النصيب : فتقول : فلان ليس له في هذا الأمر كفل، أي: حظّ [٣]. و أخذ هذا المعنى من قولهم : اكتفلت البعير، إذا أدرت على سنامه كساء، وركبت عليه [٤].

٤- العول : فالكافل هو الذي يعول إنساناً، وينفق عليه[٥]، أي تكلف مؤونته[٦]، و الربيب كافل : أي بمعنى أنه كفل نفقة اليتيم .

٥- الجوار، والحلف، والعقد، والعهد[٧] : فالمكافل هو المجاور، والمحالف، والمعاقد، والمعاهد. أي من ضمن النصرة لحليفه .

ومن مادة كَفَلَ اشتق المصدر تَكَافُــل، الذي فعله تَكَافَلَ ، و هذا الفعل المزيد على صيغة تَفَاعَلَ يفيد الاشتراك بين اثنين أو أكثر[٨]. وعليه: فإن المصدر تَكَافُل يعني : اشتراك طرفين، أو أكثر في تضمّن شيءٍ واحدٍ .

---

[١]ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ص١٢٩. الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٧٣٦. الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ص١٥١٨ .

[٢] سورة الحديد، آية ٢٢ .

[٣] ابن دريد، أبو بكر بن الحسين الأزدي، (١٣٤٥هـ). جمهرة اللغة،حيدر أباد، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. ج٣ ، ص ١٥٧ .

[٤] ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ص١٢٩ .

[٥] الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص ٧٣٧.

[٦] ابن دريد، جمهرة اللغة، ج٥، ص ١٨٨ .

[٧] الفيروز أبادي، القاموس المحيط ، ص ١٥١٨ .

[٨] الغلاييني، مصطفى، (١٩٦٦). جامع الدروس العربية، (ط١٠). صيدا، لبنان، المطبعة العصرية، ج١، ص١٢٧ .

الفرع الثاني – التكافل اصطلاحاً :

التكافل – كمصطلح - يرد غالبا في كتابات الباحثين – شرعيين، أو اقتصاديين، أو سياسيين- للدلالة على ظاهرة تسود المجتمع، يظهر فيها التعاون والتضامن بين أفراده؛ لتحقيق مقصود معين، ولبيان ذلك نعرض جملة من التعريفات :

١- "التضامن، والتعاقد، والتعاهد بين جماعة من الناس، في شؤون مادية، أو معنوية، أو فيهما جميعاً " [١] .

٢- "حالة، أو ظرف تتميز به الجماعة، يسود فيه الالتحام الاجتماعي، والتعاون، والعمل الجمعي نحو إنجاز أهدافها" [٢].

٣- "علاقة إيجابية معبّرة بين فاعلين أو أكثر" [٣] .

لا يفترق التعريفان الأول والثاني في دلالتهما على معنى التكافل الاصطلاحي، إذ إنّ الالتحام الجماعي، والتعاون في التعريف الثاني ليس إلا التضامن والتعاقد في التعريف الأول، كما أنّ الأهداف التي عبّر عنها التعريف الثاني هي في حد ذاتها الشؤون المادية والمعنوية حسب التعريف الأول. في حين أنّ التعريف الأخير موضوع على سبيل العموم، لا يُعنَى بعلم أو تخصص دون آخر ، لا يعدو أن يكون تعريفاً لغوياً للتكافل .

أمّا بالنسبة للتعريف المختار : فالباحث يرى أن أي تعريف يتضمن ركن التكافل - ألا وهو التعاون أو التضامن الجمعي - يمكن أن يكون تعريفاً مناسباً للتكافل ، و بناءً عليه ، يمكن اعتماد أي من التعريفين السابقين – الأول أو الثاني- تعريفاً للتكافل من حيث الاصطلاح.

الفرع الثالث - وجه اشتقاق المعنى الاصطلاحي للتكافل من المعنى اللغوي :

يتضح وجه الاشتقاق جلياً بالقول : إن التكافل الاصطلاحي يحمل معنى التضامن ذاته الذي يحمله التكافل اللغوي، إلا أنّ المعنى الاصطلاحي يقصد به على نحو خاص : علاقة جمعية ضمن إطار المجتمع أو الدولة، وهذا المعنى أخص من المعنى الذي يقدمه التكافل لغةً، إذ إنّه يصف علاقة تضامن بين طرفين أيّاً كانت طبيعتهما .

---

[١] عمارة، محمد،(١٩٩٣). قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية،(ط١). بيروت، لبنان ، دار الشروق، ص١٢٦ .

[٢] غيث، محمد عاطف،(١٩٩٥). قاموس علم الاجتماع ، مصر، دار المعرفة الجامعية، ص ٤٦٦ .

[٣] غيث، قاموس علم الاجتماع، ص ٤٢٠ .

المطلب الثاني – السياسة لغةً واصطلاحاً :

سأتناول في هذا النطلب مفهوم السياسة لغةً واصطلاحاً عند الشرعيين وغير الشرعيين :

الفرع الأول – السياسة لغةً :

إنّ مادة الأصل للفظة سياسة هي سَوَسَ، و هي تعني في الأصل : "الطبع"[١] ، فتقول : هذا من سُوسِ فلان؛ أي من طبعه.

ومن مادة سَوَسَ اشتق الفعل سَاسَ الذي مصدره سياسة، و التي تعني :

"الرياسة، والقيام بالأمر، والقيام على الشيء بما يصلحه" [٢]. فتقول : ساس الأمر قام به، و"سُسْتُ الرعية سياسةً إذا أمرتها ونهيتها"[٣] ، و"سُوِّسَ الرجلُ أمور الناس إذا ملك أمرهم" [٤] .

أما وجه اشتقاق هذه المعاني من معنى الطبع فيبينه ابن فارس بقوله : "وأما قولهم سُسْتُه أسوسه فهو محتمل أن يكون من هذا (أي من أصل الطبع) كأنه يدله على الطبع الكريم، ويحمله عليه"[٥]

الفرع الثاني – السياسة اصطلاحاً :

إنّ العموم الذي يحمله لفظ السياسة حال دون تحديد مفهوم خاص لها، فالقيام على الشيء بما يصلحه، معنى تتحمله كل العلوم، بل وكلّ وجوه النشاط الإنساني، لذا تنوعت تعريفات الكتاب والباحثين للسياسة كل حسب اختصاصه وتوجهه، وما يعنينا هنا هو ربط مفهوم السياسة بفكرة المجتمع والدولة-هذه الفكرة التي ينبني عليها موضوع البحث ألا وهو التكافل السياسي- من خلال ما قدّمه الباحثون والعلماء الشرعيون، و ما قدمه باحثو العلوم السياسية .

أولاً - السياسة من وجهة نظر العلماء والفقهاء الشرعيين .

تناول الفقهاء والباحثون الشرعيون مفهوم السياسة ضمن نطاقين رئيسيين، موسّع ومضيّق، فقد حصره المضيّقون في الجانب الجنائي، بينما توسّع الباقون جاعلين من السياسة مصطلحاً يشمل جميع التصرفات الموافقة للشرع .

---

[١] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص ١١٩ .

[٢] ابن منظور، لسان العرب، ج٦ ، ص ٤٢٩ .

[٣] الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، ص ٨٦٤ .

[٤] ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص ٤٢٩ .

[٥] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، ج٣، ص ١١٩ .

أ - حصر مفهوم السياسة في النطاق الجنائي :

بعد أن استقرأ الفقيه الحنفي ابن عابدين جملة من معاني السياسة استقر على القول بأن : السياسة والتعزير مترادفان. حيث نقل عن بعض الفقهاء لم يسمهم أنّ السياسة الشرعية : " تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد"[١] . و قد استقر على العمل بهذا المعنى في ثنايا حاشيته، حيث أورد لفظ السياسة مرادفاً للتعزير في مواضع عديدة :

١ - إيقاع العقوبة بغلبة الظن سياسة[٢].

٢ - التعزير في التهمة سياسة[٣] .

٣ - التغريب سياسة[٤] .

و قد عرفها الطرابلسي بأنها : شرع مغلظ .[٥]

لذا يمكن القول: إنّ السياسة في النطاق الجنائي هي :

"سياسة التشريع في تطبيقاتها في جانب الفقه الجنائي هي تدبير يحكم بمقتضاه فيما لا نص فيه، فيضع له العلاج المناسب، الذي من شأنه أن يحقق مقاصد الشريعة في أمن المجتمع، مثلما يحكم فيما فيه نص" .[٦]

ب - تعميم مفهوم السياسة ليشمل أي تصرف في النطاق الفقهي العام :

الاتجاه الثاني في تعريف السياسة عمل على إدراجها خلال جوانب التشريع بمجموعها ، فكل تصرف شرعي يرجى من ورائه مصلحة ليس إلا تصرفاً سياسياً -وفق وجهة النظرهذه-، وللبيان نعرض جملة من تعريفات الفقهاء الأقدمين ومن ثم المحدثين الذين تبنوا ذات الاتجاه، مع التعليق على تعريفاتهم .

---

[١] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر،(٢٠٠٣).رد المحتار على الدر المختار،(ط خاصة). الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، ج ٣، ص ١٤٨ .

[٢] المصدر نفسه، ج ٣ ، ص١٧٩ .

[٣] المصدر نفسه، ج ٣ ، ص١٨٨ .

[٤] المصدر نفسه، ج ٣ ، ص١٤٧ .

[٥] الطرابلسي، علاء الدين أبي الحسين علي بن خليل،(١٩٧٣). معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام،(ط٢). مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده . ص١٦٩ .

[٦] الكيلاني، عبدالله إبراهيم زيد،(١٩٩٤). السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية. رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص ٢٢٧ .

الفقهاء الأقدمون :

لم يقتصر مفهوم السياسة عند بعض الفقهاء الأقدمين على جانب دون آخر، بل اعتبروا كل تصرف يفضي إلى المقصود الشرعي تصرفا سياسياً، سواءً استند إلى نص أم لا، فنجد النسفي عرف السياسة بالقول: "إنها حياطة الرعية بما يصلحها لطفاً وعنفاً"[١]، وهذا النص يحمل من العموم ما يدفعنا للقول إنّ كل تصرف سواءً أمر به الشرع أو لا يعتبر تصرفاً سياسياً إذا أفضى إلى المصلحة المقصودة شرعاً، و تخصيص النسفي للأمّة بجعلها موضوع التصرف السياسي، يحمل إشارة أنّ السياسة منوطة في المقام الأول بمن له سلطة عامة على المسلمين، كالإمام و القاضي .

في حين أنّ ذات المعنى السابق يمكن استخلاصه من عبارات ابن فرحون[٢] و ابن قيم الجوزية[٣] ، حيث اتفقا على أن السياسة تُقسم إلى : " سياسة ظالمة تحرمها الشريعة، و سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وترد المظالم، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فهي من الشريعة علمها من علمها، وجهلها من جهلها ".

وكما لا يخفى، لا افتراق بين عبارات ابن فرحون وابن القيم من جهة، وعبارات النسفي من جهة أخرى في المحصلة، فإنّ صلاح الرعية لا يكون إلا بتحقيق المقاصد الشرعية، و استخراج الحق من الظالم ورد المظالم. و إن كان هناك افتراق، فلا يعدو كون النسفي لم يتطرق إلا إلى السياسة بمعناها الشرعي، في حين أن ابن فرحون و ابن القيم أشارا إلى السياسة الظالمة التي تحرمها الشريعة، والتي يمكن القول إنّها تلك السياسة التي يتوصل بها إلى مقاصد لم يعتبرها الشرع، كالمقاصد العقلية المنهيّ عنها، أو كتقديم مقصدٍ شرعيٍّ ثانويٍّ على مقصدٍ شرعيٍّ كليٍّ .

---

[١] النسفي، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد ، (١٩٩٧) . طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية ،(ط١). بيروت ، لبنان ، دارالكتب العلمية . ص٣٠٢ .

[٢] ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم،(٢٠٠٣). تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الحكام،(ط خاصة). الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب ، ص ١١٥ .

[٣] الجوزية، ابن القيم،(١٩٦١). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، مصر، مطبعة المدني، ص٥ .

الفقهاء المحدثون :

تفاوتت تعريفات الفقهاء المحدثين للسياسة الشرعية، من حيث الجهة التي يناط بها تنفيذ السياسة، والتي – أي الجهة – إمّا أن تكون ولي الأمر أو من ينوب عنه، أو أن تكون أي فرد من أفراد الأمة الإسلامية.

ممن تبنى الاتجاه الأول عبد الوهاب خلاف، حيث عبر عن السياسة الشرعية بقوله :" هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضارّ، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، و إن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين" .(١)

وعرفها الدكتور عبد الله الكيلاني بالقول:" أنها خطط تشريعية عامة، ينبسط ظلّها على التشريع كله، تقوم على الموائمة والتوفيق بين مصلحة الأصل من النصوص، وما يقتضيه إصلاح الواقع بظروفه الملابسة" (٢).

يتضح من كلا التعريفين أن السياسة الشرعية لا بد أن تكون تصرفاً ممن يملك سلطة عامة على المسلمين، فاعتبار السياسة تدبير شؤونٍ عامةٍ، أو خططاً تشريعيةً عامةً، ينتج عنه أنّ من يمارس تصرفا سياسياً لا بد أن يكون ذا سلطة عامة، أي بعبارة أخرى : السياسة الشرعية تصرفٌ لا يصدر إلا ممن يمارس سلطة عامة .

بينما رأى الدكتور فتحي الدريني أنّ السياسة الشرعية تعني" تعهد الأمر بما يصلحه"(٣).

و بناءً على العموم الذي عبّر به الدريني؛ يمكن القول : إنّ السياسة الشرعية عنده : تصرفٌ صادرٌ من أي فرد من أفراد الأمة، يهدف إلى صلاح أمرٍ مقصودٍ، وصلاح أيّ أمر -كما أسلفنا- لا يكون إلا إذا حقق مقصداً أقرّته الشريعة .

إنّ كلاً من المعنيين صحيح من جهة، فالسياسة لم تكن مقتصرة على أصحاب السلطة في الدولة، بل كانت تطلق على كل تصرف يحقق المقصود، وهذا مما يصدر من كل أحد، إلا أنّ موضوع الرسالة يتناول الشؤون المتعلقة بنشاطات الدولة لا نشاطات الأفراد، لذا فإني أعتمد التعريف الذي يربط السياسة بنشاط الدولة، - فأقول تقريراً لما أورده الشيخ خلاف -،

---

(١) خلاف، عبد الوهاب، (١٩٨٨). السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية.الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع. ص٢٠ .

(٢) الكيلاني، السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية، ص٢٢٨ .

(٣) الدريني، فتحي،(١٩٨٢). خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم،(ط١).بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص١٩٣ .

السياسة: تدبير الشؤون العامة المتعلقة بنشاطات الدولة، في الصعيدين الداخلي، والخارجي. وهذا ما اعتمده الباحث في هذه الأطروحة .

ثانياً : السياسة من وجهة نظر الباحثين غير الشرعيين :

يرتبط معنى السياسة بوجه عام عند علماء الاجتماع، والعلوم السياسية بفكرة الدولة، وأنّ السياسة تصرف منوط بالدولة؛ لذا تدور تعريفاتهم حول مدى توسع وامتداد ممارسة الدولة للسياسة، والجوانب التي تشملها السياسة .

فالبعض يربط مفهوم السياسة بالدولة ومؤسساتها، وأجهزتها، ومهامها [١]. في حين يرى البعض الآخر وجوب امتداد هذا المفهوم، ليشمل بعض المؤسسات الاجتماعية، والتجارية، كالعائلة، والمدرسة، والنادي الثقافي[٢] .

ويقف بين الاتجاهين موقف وسط، يقوم على التركيز على الممارسة السياسية للحكومة، و يستبعد نشاطات الأسرة، والمدرسة، والنادي، والشركة وغيرها من المؤسسات الاجتماعية من مجال السياسة، إلا إذا كانت تتعلق بالمجال العام للمجتمع، أو بسير العملية السياسية، أو بتفاعلات المنتظم السياسي[٣]،

فمن هنا، و بمقارنة بسيطة، نجد أنّ تعريف السياسة لدى العلماء الشرعيين يتميز عن غير الشرعيين بضرورة : أن تكون التصرفات السياسية مستندةً إلى دليل شرعي، كلّيٍّ أو جزئيٍّ، غرضها تحقيق مقصودٍ شرعيٍّ، في حين أنّ التصرفات السياسية لدى غير الشرعيين تستند في المقام الأول إلى تحقيق مقصود عقليٍّ، يحقق هدفاً مجتمعياً، يتفق مع دين، وقيم، وأعراف المجتمع وأهدافه، بغض النظر مع اتفاقها أو مخالفتها للنصوص الشرعية الإلهية، حيث لا اعتبار لها عندهم .

---

(١) الدجاني، محمد سليمان والدجاني، منذر سليمان، (١٩٨٦). السياسة نظريات ومفاهيم، (ط١). أوستن، الولايات المتحدة الأمريكية، دار بالمينو برس، ص١٩ .

(٢) بركات، نظام، (١٩٨٤). مبادئ علم السياسة، (ط١). عمان، الأردن، دار الكرمل للنشر والتوزيع، ص١٦ .

(٣) المصدر نفسه، ص١٧ .

المطلب الثالث : مصطلح التكافل السياسي :

من خلال ما تم تقديمه في المطلبين السابقين، تتبني فكرة التكافل السياسي بجمع كل من مفردة التكافل إلى مفردة السياسة ، لتشكّلا معا مصطلحاً قائماً بذاته، مستنداً إلى كلٍّ من الفكرتين: التكافل في نطاق السياسة .

فالتكافل كما أسلفنا علاقة تضامن جمعي، والسياسة تشريع عام يحقق مقصداً شرعياً عاماً، وبإضافة التكافل إلى السياسة ينهض مصطلح يرتكز على مبدأ : تعاون، أو تضامن عدة أطراف في تدبير شأن عام مقاصدي .

وبما أنّ وظيفة التشريع العام منوطة بالجهات العليا في الدولة، فلا بدّ أن تكون هذه الجهات الطرف الأول ضمن هذه العلاقة التي اصطلحنا على تسميتها بالتكافل السياسي .

وبالنظر إلى الفئة المستهدفة من التشريع، يتضح لنا الطرف الآخر في هذه العلاقة ،ألا وهو الأمة، فكل تشريع عام غرضه إصلاح الرعية [١]، لكونها هي صاحبة المصلحة الحقيقية[٢]، فلابد إذاً أن تكون الرعية هي الطرف الثاني ضمن مصطلح التكافل السياسي .

يمكن القول بناءً على ما سبق: إنّ الأمة والهيئات الحاكمة في الدولة مسؤولان مسؤولية متكافلة عن صناعة القرار السياسي للدولة الإسلامية [٣].

و بناءً عليه؛ يكون تعريف التكافل السياسي :

اشتراك الأمة والهيئات الحاكمة في تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية.

المبحث الثاني : علاقة مفهوم التكافل السياسي بمفهومي الشورى والتكافل الاجتماعي

إنّ مفهوم التكافل السياسي ينبني على علاقة بين طرفين هما الأمّة والسلطة في الدولة، ومعلوم أنّ عدداً من المصطلحات، والمفاهيم تناولت ذات العلاقة، كل بحسب زاوية نظره، وتصوره، من هنا؛ لا بد من بيان وجه علاقة، وارتباط هذا المفهوم بغيره من المفاهيم، التي تتناول علاقة الأمة بالسلطة، مع توضيح أوجه الاتفاق و الافتراق .

---

[١] النسفي، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية ، ص٣٠٢ .

[٢] الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، ص١٠٣ .

[٣] الكيلاني، السلطة العامة و قيودها في الدولة الإسلامية، ص٦٥ .

ضمن هذا المبحث، سأتطرق إلى مفهومي الشورى، والتكافل الاجتماعي باعتبارهما أكثر المفاهيم صلة بالتكافل السياسي، فالشورى هي أساس العلاقة بين الأمة والسلطة في الدولة-بالنسبة لعملية اتخاذ القرار-، بينما يعبر مفهوم التكافل الاجتماعي عن الشكل الذي يجب أن تكون عليه أي علاقة بين طرفين ضمن الدولة الإسلامية .

المطلب الأول : الشورى .

الشورى لغةً تعني الأخذ، من " شَوَر العسل أي أخذه، فالمستشير هو من يأخذ الرأي من غيره، ومن هذا الباب تقول: شاورت فلاناً في أمري"[١] ، أما الشورى اصطلاحاً فهي على درجتين:

أولاً :الشورى الفنية، أو التقنية :

فقد درج على أن الشورى هي: استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه، للتوصل إلى أقرب الأمور إلى الحق، وهذا يصدق على الشورى الخاصة باستشارة أهل الرأي، والخبرة في المسائل الفنية[٢] فحسب.

ثانيا : الشورى العامة :

أي التي تكون في الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة ككل، مستوعبة شؤون الحياة الإنسانية جميعها[٣]، فهي بناءً عليه :

- "استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها" [٤].

أو - "أخذ رأي الأمة، أو أهل الحل والعقد، والتقيد برأي الأكثرية منهم"[٥] .

---

[١] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص٢٢٧.

[٢] الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية، (ط٢). بيروت، لبنان، المكتبة العصرية، ص٤.

[٣] أبوفارس، محمد عبدالقادر، (١٩٨٦). الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، (ط١). الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ص٩.

[٤] الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص٤.

[٥] العوضي، أحمد، (١٩٩٥). الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنا بالنظم الوضعية، (ط١). مؤتة، الأردن، مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، ص ١٧٧.

أو - "حق الأمة في المشاركة السياسية في أمور الحكم، وصنع القرار السياسي" [١].

أو - "قرار صادر من الجماعة – بالإجماع أو بالأغلبية – في شؤونها العامة، تختص وحدها بإصداره" [٢] .

بنظرة سريعة إلى التعريفات السابقة يمكن القول :

إنّ غرض الشورى هو : تمكين الأمة من الحكم وفقا لإرادتها ومن أجل مصلحتها [٣]، و ذلك يتم من خلال: عدم انفراد ولي الأمر بالتصرف قبل معرفة ما للأمر وما عليه، وقبل استشارة الأمة فيالأمور العامة، فهي بناء عليه تستلزم حصول المناقشة، وتبادل وجهات النظر حتى تظهر المصلحة[٤].

يغطي مفهوم الشورى جزءاً مهماً من موضوع التكافل السياسي في الإسلام، إذ إنّ الأداة الأساسية التي تشترك الأمة من خلالها في إدارة وصنع القرار في الدولة هي الشورى، و لكن ذلك لا يعني أنّها الأداة الوحيدة، إذ يمتد التكافل السياسي ليشمل كذلك موضوعات البيعة، وانتخاب الممثلين، و انتخاب السلطات الحاكمة، وعزلها.

بناءً على ذلك كله، تعدّ الشورى أحد وجوه التكافل السياسي في الإسلام، هذا إن لم تكن أهمّها على الإطلاق .

---

[١] عبدالخالق، فريد، (١٩٩٨). في الفقه السياسي الإسلامي، مبادئ دستورية، (ط١). القاهرة، مصر، دار الشروق، ص٤١.

[٢] الشاوي، توفيق، (١٩٩٢). فقه الشورى والاستشارة، (ط٢). المنصورة، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ص١٠٦.

[٣] الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص٤.

[٤] التميمي، عزالدين، (١٩٨٥). الشورى بين الأصالة والمعاصرة، (ط١). عمان، الأردن، دار البشير، ص١٥.

المطلب الثاني : التكافل الاجتماعي

يدور مفهوم التكافل الاجتماعي حول قيام الكافة بتلبية حاجات الأفراد، بحيث تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد، ودفع الأضرار، ثم في المحافظة على البناء الاجتماعي، وإقامته على أسس سليمة[١]، فيعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد[٢] .

ويمكن إدراك مدى تطبيق التكافل الاجتماعي ضمن مجتمع بملاحظة درجة تمتع كل فرد بالحقوق الأساسية – الحرية والتعليم والعمل والتنقل والرعاية الصحية -، فالعلاقة بين التكافل الاجتماعي ومدى تمتع الأفراد بهذه الحقوق علاقة طردية .

لابدّ - بناءً عليه- ، أن يشمل التكافل الاجتماعي جميع الجوانب الحيوية في المجتمع - ونعني بالجوانب الحيوية: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والتربوية، والأخلاقية، والعلمية، وغيرها -، إذ لا يمكن للتكافل الاجتماعي أن يحقق أهدافه الشمولية إذا بقي قاصراً على جانب دون آخر .

من خلال ما تقدم، يتضح أن التكافل السياسي ليس إلا نوعاً خاصاً من أنواع[٣] التكافل الاجتماعي، فهو مقتصرٌ على العلاقة بين الحاكم والمحكوم، حيث يقوم ببيان واجبات كل طرف تجاه الآخر، ومدى مسؤوليته تجاه التصرفات العامة للدولة، ولايتطرق لقضايا الإشكالات الاجتماعية، كالفقر والبطالة، إلاّ ما كان منها ذا صلة بقضايا الدولة العامة .

---

[١] أبوزهرة، محمد، (١٩٦٤). التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة، مصر، الدارالقومية للطباعة والنشر، ص٧.

[٢] علوان، عبدالله ناصح، (١٩٨٣). التكافل الاجتماعي في الإسلام، (ط٥). القاهرة، مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ص١٥ .

[٣] للتوسع في أنواع التكافل الاجتماعي، انظر: السباعي، مصطفى، (١٩٩٨). التكافل الاجتماعي في الإسلام، (ط١). الرياض، السعودية، دار الورّاق، ص ١٧٥ وما بعدها .

المبحث الثالث : أهداف التكافل السياسي

إنّ أيّ نظام سياسي يستند في وجوده إلى أركان ثلاثة رئيسة : الأمة، السلطة، الأرض. ومن البديهي القول: إنّ ارتقاء النظام السياسي لا يتم إلا بالارتقاء بهذه الأركان الثلاثة، و إنّ ضعف أي نظام يرجع إلى خلل في واحد من أركانه أو أكثر، أو في ذات العلاقة بين أركانه – و هذا ما يعنينا في هذا المقام -، وبالتحديد ركني الأمة، والسلطة، بما أنّ ركن الأرض ليس إلا نطاقاً لممارسة السيادة، وهو في ذاته مجرد عن الإرادة، وعليه، فإنّ بناء نظام سياسي أنموذجي لا يقوم إلا بالتوفيق بين الأمة والسلطة، وعليه يمكن القول : إنّ التكافل السياسي يعمل على بناء الثقة المتبادلة بين الأمة من جهة، والسلطة الحاكمة من جهة أخرى، إذ إنّ هذه الثقة تشكل حجر الأساس في أيّ انطلاق نحو تحقيق باقي الأهداف، سواءً الداخلية منها أو الخارجية، إذ إنّ انعدام هذه الثقة بين الفئتين يؤدي إلى غرق النظام في صراع داخلي، يعوق أي تقدم تطمح إليه.

بناءً عليه، فإنّ عدة أهداف يمكن تتحقق عند إرساء العلاقة بين الأمة والسلطة، ومنها ما يلي:

١- تحظى السلطة الحاكمة في الدولة بثقة وتأييد الأمة، مما يعمل على :

- حسن إدارة السلطة الحاكمة للدولة ، من خلال استغلال جميع الطاقات البشرية، وغير البشرية، دون قلق أو خوف على استقرار النظام .

- تضمن السلطة وقوف الأمة إلى جانبها، و عدم التخلي عنها في مختلف الأزمات التي تمر بها الدولة : كالكوارث، والحروب، وفترات الركود الاقتصادي.

٢ - تطمئن الأمة إلى كفاءة الفئة التي تقوم بإدارة الدولة، مما يعمل على :

- تحقيق أفراد الأمة أهدافهم الشخصية ، ضمن جوّ من الحرية، والتعاون توفره السلطة، دون قلق أو تخوف .

٣- تحقيق الدولة – ككلّ- الأهداف الداخلية : كالأمن، والاستقرار، وتطوير الاقتصاد، وضمان النواحي الاجتماعية : كالتأمين، والتقاعد، وحل مشاكل البطالة .

٤ - تحقيق الدولة أهدافها الخارجية، المتمثلة عادةً في اكتساب الاحترام المتبادل مع بقية الدول، والدفاع عن حقوقها الشرعية على المستوى الدولي .

الفصل الثاني – التأصيل الشرعي للتكافل السياسي

يستند التكافل السياسي في الإسلام إلى جملة من الأدلة التي يستمد منها مشروعيته، والتي تقوم لتشير إلى ما يحمله التكافل السياسي من مفاهيم، وأهمها : استناده على فكرة اشتراك الأمة والسلطة في اتخاذ القرار السياسي، وتحمل المسؤولية الناشئة عنه .

وسيتناول الباحث هذا الفصل في خمسة مباحث :

المبحـــث الأول – أدلة التكافل السياسي من القرآن الكريم .

المبحـــث الثاني – أدلة التكافل السياسي من السنة النبوية الشريفة.

المبحـــث الثالث – أدلة التكافل السياسي من فعل الصحابة رضوان الله عليهم .

المبحـــث الرابع – أدلة التكافل السياسي من قواعد الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول – أدلة التكافل السياسي من القرآن الكريم.

يرتكز مفهوم التكافل السياسي – كما أسلفنا – على مبدأ التشارك والتعاون بين الأمة والسلطة الحاكمة في اتخاذ القرار وتحمل المسؤولية، وهذا مما تقوم نصوص القرآن الكريم بمجموعها في الدلالة عليه؛ وإن لم يرد بشأنه دليل خاص، وإذا استقرأنا النصوص الدالة على هذا المفهوم سوف نجدها تدور حول أربعة محاور :

أولاً – النصوص القرآنية المتعلقة بالشورى .

ثانياً – النصوص القرآنية المتعلقة بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر .

ثالثاً – النصوص القرآنية المتعلقة بالاعتبار والنظر .

رابعاً – النصوص القرآنية الآمرة بالتعاون في تطبيق الشرع .

وقد أفردت لكل محورٍ من هذه المحاور مطلباً، قمت فيه بمناقشة الأدلة، وبيان وجه دلالتها على موضوع التكافل السياسي .

المطلب الأول – النصوص القرآنية المتعلقة بالشورى.

ورد لفظ الشورى في القرآن الكريم في موضعين :

الموضع الأول - يقول تعالى : **(**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**)**[١]

الموضع الثاني - يقول تعالى : **(**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ **)** [٢] .

---

[١] سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

[٢] سورة الشورى ، آية ٣٨ .

مفهوم الآيتين :

تبين الآيتان الكريمتان الحال الذي يجب أن يكون عليه المؤمنون؛ حيث أنهم" لا يبرمون أمراً حتى
يتشاوروا فيه و يتساعدوا بآرائهم"[١]، و "لا يعجلون و لا ينفردون برأي"[٢]، و" كان الأمر الإلهي لنبيه بمشاورة أصحابه لا لعجز عن إدراك الحق و الصواب؛ بل تعليما للأمة باتباع هذا النهج عند اختيار الرأي، والرغبة في التنفيذ"[٣] .

وجه دلالة الآيات الكريمة على التكافل السياسي :

تعمل الشورى على تقليب أوجه الرأي، لاختيار اتجاه من الاتجاهات التي تحقق المقصود من الأمر الذي يشاور من أجله، سواءً كان هذا الأمر ذا أهمية بالغة: كالمشاورة في أمر الحرب و السلم، أو ذا أهمية بسيطة كالمشاورة في أمور البيع و الشراء، لذا؛ فإن تطبيق الشورى – والتي هي وجه من وجوه التكافل السياسي كما أسلفنا - ، يعمل على بناء التكافل السياسي ضمن نظام الدولة؛ وذلك من خلال المشاورات العامة : كالاستفتاء، والانتخاب. أو المشاورات الخاصة : كالاستعانة برأي الخبراء والمختصين ضمن أجهزة الدولة، أو خارجها .

المطلب الثاني – النصوص القرآنية المتعلقة بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

يعدّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من "أعظم واجبات الشريعة ، و أصلاً عظيماً من أصولها، وركناً شديداً من أركانها"[٤]، يدور حول فكرة إشراك المسلمين كافة في الحياة الاجتماعية للقيام بدور إيجابي يتمثل في الدعوة إلى الخير ونبذ الشر، و رفض بقاء المسلم سلبياً تجاه الشؤون الحياتية حوله.

---

[١] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، (٢٠٠٠). تفسير القرآن العظيم، (ط١).بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ص١٦٧٢ .

[٢] الشوكاني، محمد بن علي، (١٩٩٢). فتح القدير، (ط١). بيروت، لبنان، دار الخير، ج ٤ ، ص ٦١٨.

[٣] القرطبي، محمد بن أحمد، (٢٠٠٤). الجامع لأحكام القرآن، (ط١). بيروت، لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، المجلد الأول ، ص ٧٥٣ .

[٤] الشوكاني، فتح القدير، ج١، ص ٦٠٥ .

يقول تعالى : (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ). [١] ويقول عز وجل : (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ).[٢] ويقول عز وجل : (وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)[٣]. والنصوص في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرة .

مفهوم الآيات :

"يريد الله تعالى من الأمة أن توجد فِرقة متصدية للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إن كان ذلك واجبا على كل فرد بحسبه" [٤]، فيجب على كل أحد أن يغير المنكر إن قدر على ذلك، فإن لم يقدر بيده فبلسانه، و إلا فبقلبه ليس عليه إذا لم يستطع سوى ذلك [٥]. كما أمر الله المؤمنين أن يحذروا فتنة تتعدى الظالم، فتصيب الصالح والطالح، والفتنة هنا هي العذاب، حيث يعذب الله العامة بذنوب الخاصة، وذلك" إذا ظهرت المعاصي ، وانتشر المنكر، وعُدِم التغيير، إذ إن الفرض – كما قدمنا - على كل من رأى المنكر أن يغيره ، فإذا سكت عليه فكلهم عاصٍ، ذاك بفعله وهذا بسكوته، فاستوجب الكل العذاب" [٦] .

وجه دلالة الآيات على التكافل السياسي :

إذا تولى كل من السلطات الحاكمة في الدولة والأمة مهمة إرشاد الآخر ونصحه إلى فعل الخير، ألا وهو المعروف، و تحذيره ونهيه عن الوقوع في المحاذير، والنواهي؛ و التي هي المنكر، فقد حقق صورة التعاون التي ينهض عليه التكافل السياسي، سواءً كان ذلك بالاقتراحات، أو الاعتراضات المقدمة من قبل الأمة – وفق ما يبينه القانون أو الدستور الإسلامي –، أو من خلال الاستفتاءات العامة.

---

[١] سورة آل عمران ، آية ١٠٤ .

[٢] سورة آل عمران، آية ١١٠ .

[٣] سورة الأنفال، آية ٢٥ .

[٤] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ، ص ٣٨٧ .

[٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ،المجلد الأول ، ص ٦٦٠ .

[٦] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ،المجلد الأول ، ص ١٣٩٦

المطلب الثالث – النصوص القرآنية المتعلقة بالاعتبار والنظر

تناولت بعض الآيات موضوع العقاب الذي حل بالأمم التي أخلت بواجباتها تجاه الفئة الحاكمة فيها، والذي يتمثل في ضرورة مراقبة، وتقويم سلوكها، حتى أدى بالأخيرة إلى سلوك طريق منحرف استوجبت عقاب الله تعالى عليه .

أولاً - يقول تعالى: **(** وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا **)** [١].

مفهوم الآية :

تقرر الآية الكريمة سنة من سنن الله الكونية، المرتبطة بسلوك الأمم و الأقوام، حيث تُبين أن عقاب الله تعالى يحل بالمجتمع حين يأخذ بأسباب الهلاك، حيث يكثر فيه المترفون، "الذين ترهلت وأسِنت نفوسهم، فوقعت في المجانة، واستهترت بالقيم والمقدسات، وولغت في الأعراض، ولم يكن من أهل المجتمع – القرية – من يدافعهم أو ينهاهم و يضرب على أيديهم، فعمّ الفسق، فحق عليهم جميعاً عقاب الله؛ فدمّرهم تدميراً "[٢].

وجه دلالة الآية على التكافل السياسي :

القرية في هذه الآية هي المجتمع أو الأمة بمفهومها الحديث، والمترفون فيها هم أهل الفساد من أفراد هذا المجتمع، ومن الطبقة المتنفذة العليا، أصحاب السلطة فيها .[٣]

وقد استحقت هاتان الفئتان جميعاً عقاب الله تعالى، لأن كل منهما قصّر في التكليف المناط به، المترفون بدورهم الايجابي- في الفساد والإفساد -، والمجتمع بدوره السلبي- من خلال اللامبالاة وعدم نصح المفسدين، وإرشادهم، ومنعهم من ذلك - فاشترك كل منهما في بناء المعصية ، وبالتالي تحمّل كل منهما المسؤولية، فاستوجبت القرية بمجموعها العقاب.

---

[١] سورة الإسراء ، آية ١٦ .

[٢] قطب، سيد، (٢٠٠٤). في ظلال القرآن، (ط٣٤). القاهرة، مصر، دار الشروق، المجلد الرابع، ص ٢٢١٧.

[٣] وهم حسب تعبير الشوكاني: الجبارون المتسلطون، والملوك الجائرون، انظر: فتح القدير، ج٣، ص٢٤٣.

والمسؤولية التقصيرية نجدها عامة هنا؛ فلم تقتصر على الجانب السياسي، وإنما شملت باقي الجوانب الاقتصادية، والاجتماعية، والأخلاقية، لذا؛ فإنّ الاستدلال بهذه الآية يشمل نتيجة التقصير في تطبيق مبدأ التكافل ككل سياسياً كان أو اقتصادياً، أو اجتماعياً .

ثانياً - يقول عز و جل[١] : ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُون ﴾ [٢] .

مفهوم الآية :

استحق كفار بني إسرائيل اللعن والطرد من رحمة الله "لتركهم الانتهاء عن معاصي الله وركوب محارمه وقتل أنبيائه ورسله" [٣] ؛ "إذ كانوا لا ينهون العاصي عن معاودة معصية قد فعلها أو تهيأ لفعلها" [٤]، "فذمّهم الله على ذلك ليحذر أن يرتكب مثل ما ارتكبوا "[٥].

وجه دلالة الآية على التكافل السياسي :

كان مجتمع بني إسرائيل على خلاف المجتمع الذي يريده الله تعالى من حيث الوقوف في وجه المنكر و المعاصي، إذ كان موقفهم يتمثل في اللامبالاة، في حين يجب على المجتمع المؤمن أن يكون صلباً في الحق، حساساً تجاه الاعتداء عليه، يقف في وجه الشر والطغيان والفساد، "سواءً صدر هذا الشر من الحكام المتسلطين بالحكم، أو من الأغنياء المتسلطين بالمال ، أو من الأشرار المتسلطين بالأذى، أو من الجماهير المتسلطة بالهوى، حيث يجعل الله عقوبة الجماعة عامة إذا سكتت عن المنكر، ويجعل أمانة القيام بالنهي عنه في عنق كل فرد بعد أن يضعها في عنق الجماعة عامة"[٦].

---

[١] إنّ ارتباط هذه الآية بموضوع الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أصيل، و لكني آثرت أن أجعل هذه الآية تحت مطلب "النصوص القرآنية المتعلقة بالاعتبار والنظر" لكونها تتناول مصير أمة سابقة، أخلّت بواجباتها تجاه شرع الله ورسله فاستحقت العقاب ، فهي دعوة لأخذ العبرة والعظة مما حلّ بهم .

[٢] سورة المائدة ، الآيات ٧٨، ٧٩ .

[٣] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير،(٢٠٠١). جامع البيان عن تأويل آي القرآن،(ط١). بيروت، لبنان، دار الفكر، المجلد الرابع، ج٦، ص ٣٩٢ .

[٤] الشوكاني، فتح القدير، ج٢ ، ص ٩٤ .

[٥] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص ٦٤٠ .

[٦] قطب، في ظلال القرآن، المجلد الثاني، ص٩٤٨ .

وبناءً عليه؛ وضمن المجال السياسي: فإنّ الأمة بمجموعها تتحمل مسؤولية قيام بعض أفرادها المتنفذين – حكاماً أو وزراء - باعتماد قوانين أو تصرفات سياسية متنافية مع الشرع الإسلامي، و إذا لم تتدخل الأمة لديهم لوقف هذا التجاوز فإنها تعتبر بذلك مشتركة في إقراره، وبالتالي مشتركة في تحمل النتائج المترتبة عليه أياً كانت .

المطلب الرابع – النصوص القرآنية الآمرة بالتعاون في تطبيق الشرع .

حيث أمر الله تعالى بالتعاون على الخيرات، واجتناب المنكرات :

يقول تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ . [١]

مفهوم الآية :

"أمر الله تعالى عباده بالتعاون على فعل الخيرات، وترك المنكرات، ونهاهم عن التناصر على الباطل، والتعاون على المآثم و المحارم"[٢]، كلٌّ حسب وسعه واستطاعته، "فالعالم يعين الناس بعلمه، والغني بماله، والشجاع بشجاعته في سبيل الله، وواجب على المسلمين أن يكونوا متظاهرين كاليد الواحدة، ويجب الإعراض عن المعتدي وترك النصر له، ورده عما هو عليه".[٣]

وجه الدلالة :

الآية نصّ في وجوب التعاون على الخير بإطلاق، أي أنّ التعاون يجب أن يعم جميع الجوانب دون أن يقتصر على وجه دون آخر، سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، ويجب أن يعم جميع الفئات المجتمعية، حكاماً و محكومين، أغنياء و فقراء، رجالاً ونساءً.

والتكافل السياسي ليس إلا نوعاً خاصاً من هذا التعاون ، ألا وهو التعاون في الجانب المتعلق بالأمور السياسية ، لذا فإنّ نص الآية يتسع ليكون دليلا على هذا المفهوم .

---

[١] سورة المائدة، آية ٢ .

[٢] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ، ص ٥٧٢ .

[٣] القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، المجلد الأول ، ص ١٠١١ .

المبحث الثاني – أدلة التكافل السياسي من السنة النبوية الشريفة

لم يرد في السنة النبوية المشرفة ذكرٌ لمصطلح التكافل السياسي، و ذلك لكون هذا المصطلح حديثاً نسبياً، إلا أنّ فكرة التعاون والتشارك بين الأمة والسلطة التي يقوم عليها مفهوم التكافل السياسي أشارت إليها النصوص النبوية .

وسيقوم الباحث بتناول هذه النصوص في مطلبين:
المطلب الأول – الأحاديث النبوية الشريفة الدالة على التكافل السياسي .
المطلب الثالث – أحداث السيرة النبوية الدالة على التكافل السياسي .

المطلب الأول : أدلة التكافل السياسي من الأحاديث النبوية الشريفة

يمكن الاستدلال على فكرة التعاون والتشارك بين الأمة والسلطة الحاكمة في الدولة من خلال عدة مفاهيم ومصطلحات تناولتها الأحاديث النبوية ، من ذلك :

الفرع الأول – الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان " (١).

وقال صلى الله عليه وسلم:" لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، أو ليوشكنّ الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم " (٢) .

كما بيّنتُ في موضوع النصوص القرآنية التي تناولت قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يمثل صورة من صور التعاون بين الأمة والسلطة الحاكمة فيها؛ حيث يقوم كل طرف بإرشاد الآخر نحو الخير والمصلحة، ويقوم بتحذيره من الوقوع في الشرور والمفاسد .

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم ٤٩.

(٢) رواه الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،حديث رقم٢١٦٩، وصححه الألباني، انظر: الألباني، ناصر الدين، (١٩٨٩). صحيح سنن الترمذي، (ط١). الرياض، السعودية، مكتب التربية العربي، ج٢، ص ٢٣٣.

الفرع الثاني- النصيحة :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " الدين النصيحة " قلنا لمن ؟ قال " لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم " [١] .

عن جرير بن عبد الله قال : بايعت النبي على إقّام الصلاة و إيتاء الزكاة ، والنصح لكل مسلم". [٢]

وقال صلى الله عليه وسلم : "إن الله يرضى لكم ثلاثاً و يسخط لكم ثلاثاً؛ يرضى لكم أن تعبدوه و لا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، و أن تناصحوا من ولاه الله أمركم، و يسخط لكم قيل وقال، و إضاعة المال، وكثرة السؤال "[٣] .

وقال صلى الله عليه وسلم : " ثلاث لا يغلّ[٤] عليهن قلب امرئ مسلم : إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم" [٥].

يعدّ النصح أو النصيحة صورة من صور الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، وهو تغيير باللسان في جلّ حالاته، حيث يعظ الحاكم والمحكوم كل منهما الآخر، و يوجهه نحو ما فيه صلاح المجتمع والدولة، فيتحقق الصالح المشترك لكليهما .

---

[١]رواه مسلم ، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة ، حديث رقم ٥٦ .

[٢] رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي الدين النصيحة ، حديث رقم ٥٧ .

ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة ،حديث رقم ٥٥ .

[٣] رواه ابن حبان، انظر : الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط)، كتاب الزكاة، باب المسألة و الأخذ وما يتعلق به من المكافأة والثناء والشكر، حديث رقم ٣٣٨٨، صححه الشيخ شعيب الأرناؤوط، وقال: إسناده صحيح على شرط البخاري ومسلم .

[٤] لا يغل: "هو من الإغلال أي الخيانة، ويَغل بفتح الياء من الإغلال وهو الحقد والشحناء، وروي يغل بالتخفيف من الوغول وهو الدخول في الشر، والمعنى أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والشر". انظر : النهاية في غريب الأثر ج٣ ص ٣٨١ .

[٥] رواه ابن ماجه، باب من بلغ علماً، حديث رقم ٢٣٠. وصححه الألباني، انظر: الألباني، ناصر الدين، (١٩٨٦). صحيح سنن ابن ماجه، (ط١). الرياض، السعودية، مكتب التربية العربي، ج١، ص ٤٥ .

الفرع الثالث – المسؤولية المشتركة :

عن عدي بن عميرة رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : "إنّ الله عز وجل لا يعذب العامة بعمل الخاصة، حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم ، وهم قادرون على أن ينكروه، فلا ينكروه، فإذا فعلوا ذلك عذب الله الخاصة والعامة " [١] .

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" كلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسؤولٌ عن رعيته، و الرجل في أهله راعٍ وهو مسؤولٌ عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعيةٌ وهي مسؤولةٌ عن رعيتها، والخادم في مال سيده راعٍ، وهو مسؤولٌ عن رعيته" [٢] .

عن زينب بنت جحش رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها فزعاً يقول:"لا إله إلا الله، ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذا، و حلق بإصبعه وبالتي تليها، فقالت زينب: فقلت يا رسول الله : أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثر الخبث"[٣].

لا يكون العقاب إلا حيث يكون التقصير في أداء المسؤولية، وهذا ما حل بالعامّة حين تركوا واجبهم في تحذير الخاصّة، ومنعهم من فعل المنكر، فهم - حين تركوا التعاون والنصح فيما بينهم - ترتب على ذلك اشتراكهم في المسؤولية عن التقصير والخلل الحاصل، فاستوجب الكلّ العقاب .

الفرع الرابع – الشورى :

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : استشار النبي صلى الله عليه وسلم مخرجه إلى بدر، فأشار عليه أبو بكر رضي الله عنه، ثم استشار عمر رضي الله عنه، فأشار عليه، ثم استشارهم، فقال بعض الأنصار : إياكم يعني رسول لله. فقال قائلهم: تستشيرنا يا نبي الله، إنا لا نقول لك

---

[١] ابن حنبل، أحمد، (١٩٩٩). المسند، (ط١). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، (تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤووط)، ج٢٩، ص ٢٥٨، ح ١٧٧٢٠ . قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: حديث حسن لغيره .

[٢] رواه البخاري ، كتاب الاستقراض، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه ، حديث رقم ٢٤٠٩ . ورواه مسلم ، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، حديث رقم ١٨٢٩ .

[٣] رواه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم٣٥٩٨ .

ورواه مسلم كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، حديث رقم ٢٨٨٠ .

كما قالت بنو إسرائيل لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا، إنا ههنا قاعدون، ولكن والذي بعثك بالحق، لوضربت أكبادها إلى برك لاتبعناك " [١].

وعن أنس رضي الله عنه قال:" استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس في الأسرى يوم بدر..." [٢] .

يدلّ مفهوم الشورى كما أسلف الباحث على الاشتراك في اتخاذ القرار، وعدم انفراد جهة باتخاذه، وأنّ الشورى في المجال السياسي وجه من وجوه التكافل السياسي، إذ إنّه يدعو إلى اشتراك الأمة والسلطة في اتخاذ القرار، وبالتالي في تحمّل المسؤولية، لذا فإن الشورى من أهم المبادئ التي يستند عليها التكافل السياسي .

الفرع الخامس – البيعة :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية " [٣].

تعدّ البيعة صورة من صور التكافل السياسي حيث تشترك الأمة بمجموعها في اختيار الإمام، و هذا التصرف هو تصرف سياسي في المقام الأول، إذ إنّ الإمام هو رأس الدولة و ممثلها، و قيام الأمة باختياره ومبايعته يمثل تطبيقاً عملياً صريحاً لفكرة قيام الأمة باتخاذ قرارات سياسية .

---

[١] رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة بدر، حديث رقم ١٧٧٩، وبَرك : فيه أقوال: "هو موضع من وراء مكة بخمس ليال من ناحية الساحل، أو هو موضع بأقصى هَجَر، أو هو كناية تقال فيما تباعد" . انظر: النووي، أبو زكريا، (٢٠٠٣). شرح النووي على صحيح مسلم، (ط١). الرياض، السعودية، دار عالم الكتب، ج٦، ص ١٣٤.

[٢] رواه أحمد في مسنده، ج٢١، ص١٨٠ ،حديث رقم١٣٥٥٥، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: حديث حسن لغيره. وانظر : العسقلاني، ابن حجر، (١٩٧٩). تلخيص الحبير شرح أحاديث الرافعي الكبير، القاهرة، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، ج٤، ص١٢١، ح ٤٨ .

[٣] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، حديث رقم١٨٥١.

المطلب الثاني – أحداث السيرة النبوية التي تدل على التكافل السياسي .

سأتناول دلالة بعض أحداث السيرة النبوية على التكافل السياسي وذلك في الآتي :

أولاً – الصلح مع غطفان في غزوة الخندق .

لمّا اشتد على الناس البلاء في غزوة الخندق بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قائدي غطفان أن يعطيهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، وجرى الصلح على ذلك، ولم تقع الشهادة على ذلك بعد .

ثم بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما يستشيرهما، فقالا له : يا رسول الله، أمر تحبه فنصنعه، أم شيء أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيء تصنعه لنا ؟ قال : بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ رضي الله عنه : يا رسول الله، قد كنا نحن و هؤلاء القوم على الشرك بالله، و عبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منا تمرة إلا قِرىً أو بيعاً ، فحين أكرمنا الله بالإسلام و هدانا له، وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أنت وذاك ". فتناول سعد رضي الله عنه الصحيفة ومحا ما فيها، ثم قال : ليجهدوا علينا . [١]

جرى الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وغطفان - إلا أنّ الشهادة لم تقع عليه بعد - بهدف تحقيق نفع عام يلحق بالأمة الإسلامية جميعها - ألا وهو جلاء جزء من قوات الحصار حول المدينة- ، و استشار في ذلك قادة الأوس والخزرج، فأشارا عليه بخلاف ذلك، فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رأيه إلى قولهما، ولم يتمم عقد الصلح.

وجه الدلالة من الحادثة :

أشرك رسول الله قادة الأوس والخزرج الذين ينوبون عن أتباعهم في اتخاذ قرار يتعلق بمصير الأمة في المدينة،- وهو قبول الصلح مقابل بدل مالي يدفعه المسلمون- ، لأنّ النتائج

---

[١] ابن هشام، أبو محمد عبدالملك، (١٩٩٨). السيرة النبوية، (ط١). الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكان، ج٣، ص١٧٨ .

المترتبة على الصلح سيتحملها المسلمون عموماً، والأوس والخزرج خصوصاً؛ باعتبارهم أصحاب الأرض والزروع في المدينة، وحين جاء قرارهما بالرفض، أجابهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ذلك، ونزل على رأيهم، أي وافق على تحمل نتيجة الرأي الذي اختاره كلاهما. فحاصل ذلك كله: اشتراك الرسول صلى الله عليه وسلم مع قادة الأوس والخزرج في اتخاذ القرار، واشتراكهم جميعا في تحمـل المسؤوليـة الناتجة عن هذا الـقرار، وهذا هو المبدأ الذي يقوم عليه التكافل السياسي.

ثانياً – رد غنائم هوازن بعد استشارة المسلمين

في أعقاب غزوة حنين، و بعد وقوع أموال هوازن غنائم بيد المسلمين، و مجيء وفد هوازن مسلمين طالبين من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يرد إليهم سبيهم، خيرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بين السبي، والمال، فاختاروا السبي، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسلمين، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال : " أما بعد، فإنّ إخوانكم هؤلاء قد جاؤوا تائبين، وإني قد رأيت أن أردّ إليهم سبيهم، فمن أحب أن يطيّب فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل" ، قال الناس : " قد طيبنا ذلك يا رسول الله لهم " [١].

وجه الدلالة من الحادثة :

مارس الرسول صلى الله عليه وسلم دوره في تشجيع الأفراد على اتخاذ قرار سياسي ، حيث رأى عليه السلام أنّه يحقق هدفاً، ومقصداً يخدم الإسلام والمسلمين، يتمثل في تثبيت هوازن على إسلامهم برد جزء من الغنائم إليهم، هذا، ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم ليجبر المسلمين على رد الأموال، وذلك باعتبارها أصبحت ملكية خاصة لهم، والرسول صلى الله عليه وسلم لا يملك أن يتصرف في خالص مالهم إلا بإذن منهم[٢]، إلا أنّه قد شجعهم على اتخاذ قرارٍ فيه نفعهم، فكانت مشاركتهم لا على سبيل الإلزام، ولكن على سبيل التخيير، ولا مانع من اعتبارها جزءا أو صورة من صور التكافل السياسي يتمثل في: تشجيع السلطة للأمة على المشاركة الاختيارية في اتخاذ قرارٍ سياسيٍّ، والمشاركة في تحمل نتائجه .

---

[١] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، ج٢، ص١٤٨١ .

[٢] الكيلاني، السلطة العامة و قيودها ، ص ٦٧ .

المبحث الثالث – أدلة التكافل السياسي من فعل الصحابة رضوان الله عليهم.

طبّق الصحابة الذين كانوا في موضع الولاية والمسؤولية مبدأ التكافل السياسي، فأشركوا الأمة في اتخاذ القرار السياسي، وأشركوها في تحمل المسؤولية، إذ بينوا أنّ اختصاص صاحب الولاية بتنفيذ الأحكام لا يعفي الأمة من المشاركة ثم تحمل المسؤولية، بل يوجب عليهما مسؤولية مشتركة .

المطلب الأول – التكافل السياسي عند الخليفة أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه.

وضّح الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه ومنذ اليوم الأول لخلافته منهجه في سياسة البلاد والعباد من خلال خطبته التي ألقاها يوم توليته، حيث بين الأحكام والقضايا العامة التي يوليها اهتمامه.

وممّا جاء في خطبته قوله رضي الله عنه :

" أيّها الناس، إنّي قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن ضعفت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة .... "[١] .

بيّن الخليفةُ أنّ الحاكم أو الإمام ذو طبيعة بشرية صرفة بحتة، لا يتمتع بمزايا غير اعتيادية تفوق باقي أفراد الأمة، بل هو فرد منها ، بل و ربما يوجد في الأمة من هو خير منه لتولي هذه المسؤولية، وبناءً عليه؛ فإنّ قيامه بالصواب توفيق من الله يحتاج عليه المعونة، والمساندة ليثبت عليه، وورود الخطأ عليه أمــر متوقع، يحتاج عليه النصــح و الإرشاد؛ ليعود إلى ما أراد الله من الحق ، هــــذا وقد ألحق الخليفة هذا الواجب بعامة المسلمين، فبيّن أنّ خطابه إنما هو للناس كافة لا لفئة مخصوصة منهم حين قال رضي الله عنه : " أيها الناس " .

ويمكن أن يستدل بعبارات الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه على جملة من الأحكام والقضايا والمبادئ، كالتواضع، والتقوى، والمسؤولية، والرقابة، كما يستدل بها على التكافل

---

[١] الصنعاني، عبدالرزاق بن همام،(٢٠٠٠). المصنف،(ط١). تحقيق أيمن نصر الدين الأزهري، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، كتاب العلم، باب لا طاعة في معصية، مجلد ١٠، ص ٢٩٣ ، حديث رقم ٢٠٨٦٨ . وانظر : ابن سعد، محمد بن سعد الزهري، (٢٠٠١). الطبقات الكبرى، (ط١). القاهرة، مصر، مكتبة الخانجي، ج٣، ص ١٦٦ .

السياسي على النحو الآتي :

إنّ موافقة الأمة للحاكم على اتخاذ قرار سياسي أو رفضها لذلك ، سواءً تم ذلك قبل اعتماد القرار - كما في حالة إجراء استفتاءٍ عليه- ، أو بعد اعتماد القرار – كما في حالة رفع عريضة إلى الجهات المختصة تطالب بإبطاله باعتباره مخالفاً لأحكام الشريعة، أو مصلحة الجماعة - ، حق مقرر للأمة لا يجوز للحاكم أن يسلبه، أو للأمة أن تتنازل عنه، وهذا هو مضمون التكافل السياسيّ، و جوهره الذي التزم الخلفاء في نهجهم بالسير عليه .

المطلب الثاني – التكافل السياسي عند الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

قال الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مجلس وحوله المهاجرون والأنصار: " أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمور ما كنتم فاعلين؟ فقال ذلك مرتين أو ثلاثا، فقال بشير بن سعد :" لوفعلت ؛ قومناك تقويم القِدْح[(١)] " [(٢)] .

لا يبتعد ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه عما قدمه أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبته، إذ إنّه – أي عمر - يطالب الأمة بالقيام بمسؤولياتها تجاه الحاكم إن حاد أو أخطأ، كما يبين أنّ من واجب الحاكم أن يقبل ذلك من الأمة باعتباره حقاً لها وواجباً عليه، وهذا لا يختلف عما قدمنا في الاستدلال بهذا الفعل على التكافل السياسي .

المطلب الثالث – التكافل السياسي عند الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

ورد في خطب الخليفة علي رضي الله عنه قوله :

"أيّها الناس: إنّ لي عليكم حقاً، و لكم علي حق : فأمّا حقكم علي فالنصيحة لكم، و توفير فيئكم عليكم، و تعليمكم كي لا تجهلوا، و تأديبكم كيما تعلموا، و أما حقي عليكم : فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد و المغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم . " [(٣)]

---

(١) القِدْح بالكسر : السّهم قبل أن يُراش و يُنصل . انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٣٧٣.

(٢) ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله،(٢٠٠١). تاريخ دمشق الكبير، (ط١). تحقيق أبي عبد الله علي بن عاشور الجنوبي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، مجلد ٥، ج ١٠، ص ٢٣١ .

(٣) ابن أبي طالب، علي، (١٩٨٢). نهج البلاغة،(ط٢). بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ص ٧٩ .

النصيحة الواردة في خطبته – رضي الله عنه – تعني اختيار الأنسب، ما يكفل تحصيل جميع الحقوق وذلك لا يتم إلا بإشراك الأمة في تحديد حاجاتها وحقوقها، كما أنّ النصيحة من الأمة للحاكم تكون بتوجيهه، وإرشاده للصواب، وعدم إقراره على الخطأ.

المبحث الرابع – أدلة التكافل السياسي من المبادئ الاجتهادية العامة في الشريعة الإسلامية

المبادئ التي تحمل في طياتها مدلول التكافل السياسي عديدة، وقد أوردتُ معظمها[١] أثناء البحث في نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية التي تدلل على هذا المبدأ، وسأعمل في هذا المبحث على دراسة أحد أهم المبادئ الاجتهادية التي عمل الباحثون والدارسون على تأصيلها، والتي تدلل على التكافل السياسي. هذا المبدأ يتلخص في اعتبار أن :

الأمة هي مصدر السلطة العامة في الدولة الإسلامية.

وأبين دلالة هذا المبدأ على التكافل السياسي بالقول :

إنّ التكاليف الشرعية الربانية جاءت موجهة لعموم المسلمين ، تأمرهم بالقيام بجملة من التكليفات والواجبات، ومن هذه الواجبات ما هو مناط بالفرد و منها ما لا يمكن إناطته إلا بالجماعة كالجهاد والقضاء. يقول تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٧٧ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ [٢] و يقول تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ﴾ [٣]

---

[١] مبادئ : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و النصيحة، و البيعة، و الشورى، والمسؤولية المشتركة، والتعاون .

[٢] سورة الحج، الآيات ٧٧ ، ٨٧ .

[٣] سورة النساء، آية ٥٨ .

وحيث يكون التكليف تكون السلطة، إذ لا عبرة بالتكليف ما لم يؤيد المكلَّف بسلطة تمكنه من تطبيق هذا التكليف والقيام به، وعليه؛ فالتكليف الموجه إلى الأمة يستوجب إسناد السلطة للأمة، إذ لا معنى لمخاطبتها بالتكليف إذا لم تكن هي صاحبة السلطة. ولإذا كانت الأمة هي صاحبة السلطة، فمعلوم أنّ الأمة لا يمكنها القيام بالتكليف جميعها[١]، بل ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾ [٢]، بل تنتدب فئة من أفرادها ذوي شروط خاصة توكل إليهم مهمة القيام بالتكاليف ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ ﴾[٣]. فتنشأ بناءً عليه فئات، وهيئات التنفيذ، والتشريع، والقضاء للقيام على أمر الإسلام بما يصلحه، وجميع هذه الفئات تستند إلى الأمة في وجودها، لكون الأمة هي الأصل الذي انبثقت منه جميع الفئات.

وعليه؛ فالفئات التي تمارس السلطة، ليست إلا مجموعة من الأفراد الخاضعين لرقابة الأمة ومساءلتها .

وانتداب الأمة لجماعة منها في القيام بالتكاليف لا يلغي حق الأمة الأصيل في القيام بذلك، بل ينظم عملية ممارسة الأمة لهذا الحق .

---

[١] وهذا غرض الإسلام من فرض الكفاية، إذ شرع أحكاماً موجهة إلى مجموع الأمة - لا لأفراد بعينهم -، يقصد منها تحقيق المصلحة من حيث الجملة، - كالجهاد، ونصب الإمام، ودفن الميت - ، بحيث إذا قام بها بعض الأمة ممن كان أهلاً للقيام بها، سقطت المطالبة والإثم عن باقي الأمة، وإذا تعطل فرض الكفاية فلم يقم به أحد أثمت الأمة بمجموعها، فتعطيل فرض الكفاية من الجميع بمثابة تعطيل فرض العين من الواحد.

وأما بالنسبة لانتداب فئة معينة للقيام بالفرض الكفائي دون غيرها من أفراد الأمة، فقد حكى فيه الزركشي الخلاف، وساق للمجوزين قول الصيدلاني : " أن الإمام لو أمر شخصاً بتجهيز ميت، تعين عليه، وليس له استنابة غيره " . وإنّ من ظاهر المصلحة في هذا الزمان، القول بجواز تعيين فرض الكفاية على فئة أو أفراد من الأمة، إذ لا يخفى ما بلغته طبيعة الحياة في هذا العصر من التعقيد، و الاختصاص، والغالب أنّ الفرض الكفائي، إذا ترك القيام به لعموم الأمة لا على التعيين ألا يقوم به أحد، أو أن يقوم على هيئة تشتمل كثيراً من الفوضى والاضطراب وعدم الانضباط .

انظر في هذا : الزركشي، بدرالدين، محمد بن بهادر، (٢٠٠). البحر المحيط في أصول الفقه. (ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، المجلد الأول، ص ١٩٥ – ٢٠١ . وانظر أيضاً : الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى، (٢٠٠٤). الموافقات في أصول الشريعة، (ط١). بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، المجلد الأول، ص ١٠٣- ١٠٥ .

[٢] سورة التوبة، آية ١٢٢ .

[٣] سورة التوبة، آية ١٢٢ .

وعند الحديث عن الجانب السياسي، فالهيئات التنفيذية والتشريعية في الدولة تمارس مهامها بتفويض من الأمة – من خلال عملية الانتخاب -، وتشترك معها الأمة في ممارسة بعض الأدوار السياسية-كالاقتراح والاعتراض والاستفتاء -. و اشتراك الأمة في ممارسة هذا الحق يبني التكافل السياسي

صور التكافل السياسي عند علماء السياسة الشرعية .

وآثرت أن أختم هذا الفصل بإشارة إلى ملامح وصور التكافل السياسي عند بعض علماء السياسة الشرعية ممّا يعضد ويساند الاستدلال بتقرير هذا المبدأ ضمن الأدلة الشرعية، حيث تناول فقهاء السياسة الشرعية و الأحكام السلطانية موضوع تعاون الأمة والسلطة واشتراكهما في اتخاذ القرار في ثنايا كتبهم تحت عناوين مختلفة، و نحن هنا بصدد دراسة ومتابعة ما كتبه هؤلاء الفقهاء عن هذا الموضوع، حيث قمت باعتماد كتابات كبار أئمة السياسة والأحكام السلطانية، ألا وهم[1] : الإمام الماوردي، والإمام الجويني ، والإمام ابن تيمية الحراني، ومناقشتها في المطالب الآتية.

---

[1] اعتمدت على هذه الكتب لهؤلاء الأئمة دون غيرهم، لأنها - أي الكتب - : " تمثل أصالة الفقه السياسي الإسلامي، فقد رسم الإسلام بمصدريه : الكتاب والسنة، للسياسة خطة واسعة، وسن نظماً عامة، فصرف علماء الإسلام أنظارهم في دراسة خطته، والتفقه في نظمه، حيث كانت مناهجهم في البحث موصولة بها، وقائمة على أسسها ومن هذه الكتب : الأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، والسياسة الشرعية لابن تيمية الحراني، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم " . انظر : تحقيق الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد لكتاب :الجويني، أبو المعالي ،(١٩٧٩). غياث الأمم في التياث الظلم، الاسكندرية، مصر، دار الدعوة، ص٧ .

أما عن استثنائي لكتابي الفراء وابن القيم من الدراسة فذلك للآتي :

أولاً - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء :

ناقش الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس إشكالية التشابه الشديد بين كتابي الفراء والماوردي، وعقد لذلك فصلاً كاملاً استغرق ما يزيد عن الأربعين صفحة، وخلص إلى نتيجة مفادها: " أن كتاب الماوردي هو الأسبق تأليفاً من كتاب أبي يعلى الفراء " . وقد استقر على ذلك بعد أن افترض ابتداءً أن سبب التشابه لا يخرج عن :

١- أن يكون أحد المؤلفين قد نقل عن الآخر .

٢- أن يكون المؤلفان قد نقلا من كتاب واحد صنف قبلهما في هذا الموضوع .

وقد استثنى الاحتمال الثاني، حيث لم يناقشه أحد، وهو بعيد . =

المطلب الأول – التكافل السياسي عند الإمام الجويني .

أورد الجويني فكرة اشتراك الأمة مع السلطة في اتخاذ القرار السياسي للدولة في عدة مواضع أبينها كالآتي :

الفرع الأول - نصب الإمام وخلعه

ناقش الإمام الجويني أحد وجوه التكافل السياسي، ألا وهو اشتراك الأمة في نصب الإمام ببيان الحالات التي يجب على الأمة القيام فيها بنصب الإمام، والصفات الواجب توفرها في أفراد الأمة الذين يطّلعون بهذه المهمة، وعددهم .

أولاً – الصفات الواجب توفرها في أهل الحل والعقد

استثنى الجويني ابتداءً : النسوة، والعبيد، والعوام، وأهل الذمة من الفئة التي تصلح لاختيار الإمام[(١)]، حيث أورد ما نصه : " إنّ النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام و عقد الإمامة ، ....،

= أما الاحتمال الأول، فهو الأرجح، وقد خلص فيه إلى أن أبا يعلى الفراء قد نقل من الماوردي، وساق للتدليل على ذلك صفحات عديدة – تزيد عن ١٧ صفحة - لا يتسع المقام لسردها، ابتدأها بالقول : " وإني إذ أقرر أسبقية كتاب الماوردي؛ لا أسوق الكلام جزافاً على عواهنه، بل أشفع قولي بالأدلة التالية : " . للتوسع في هذه النقطة ، انظر: أبوفارس، محمد عبد القادر،(١٩٨٣). القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية،(ط٢). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص ٤٩٥ - ٥٣٨ . إنّ الكتابين شديدا التشابه، وإن أحدهما ليغني عن الآخر في موضوعنا هنا، لذا؛ آثرت اختيار أحدهما بالدراسة، ولما كان كتاب الماوردي هو الأسبق – على ما خلصت إليه دراسة الدكتور أبو فارس- فقد آثرت اختياره على كتاب القاضي أبي يعلى الفراء .

ثانياً – الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية :

قصد ابن القيم بمسائل "السياسة الشرعية" التي تعرض إليها في كتابه : "كل تصرف سواءً أمر به الشرع أم لا يعتبر تصرفا سياسيا، إذا أفضى إلى المصلحة المقصودة شرعاً" انظر صفحة ١٤ من هذه الأطروحة. ولم يقصد بها الأحكام المناطة بولاة أمور المسلمين، لذا كانت مفردات كتابه بعيدة كل البعد عن مرادنا الاصطلاحي لمفهوم السياسة، حيث اشتمل كتابه في معظمه على أحكام تبين " كيفية الوصول إلى الحق عند التقاضي، ورد المظالم، ويقظة القضاة وانتباههم"، من خلال تصرفات – وإن لم يأمر بها الشرع – فإنها تحمل صفة "تصرفات شرعية" لكونها أفضت إلى المقصود : ألا وهو تحقيق المصلحة، وقد سمّى هذه التصرفات بالسياسة الشرعية .

[(١)] لست هنا بصدد مناقشة رأي الإمام في الدور السياسي لهذه الفئات من الأمة .

وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، و إن حازوا قصب السبق في العلوم، و لا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء، وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة " [١] . و أما من بقي فليس كلهم يصلح لاختيار الإمام، بل رأى أن من يستحق أن يكون من أهل الاختيار هو " الأفاضل المستقلون، الذين حنكتهم التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية " [٢] .

" فالفاضل الفطن المطلع على مراتب الأئمة البصير بالإيالات والسياسات، ومن يصلح لها، متصف بما يليق بمنصبه في تخير الإمام " [٣] .

لم يبيّن الإمام الجويني طريقة التعرف على من يتصف بهذه الصفات، ولكن هذا لا يمنع من اعتبار أنّ كل من يتصف بها يصلح أن يكون فرداً ممن لهم حق تولية الخليفة وعزله، وهؤلاء في جملتهم من أفراد الأمة، واشتراكهم في تولية الخليفة أو عزله هو من أهم الأعمال السياسية، وبالتالي يعتبر قيامهم بهذا قياماً بعمل سياسي من قبل الأمة .

ونتيجة البحث في ما سبق: إن ّ الإمام الجويني قد أصّلَ لهذا الاشتراك، وإن لم يبين كيفيته .

ثانياً - الحالات التي يجب أن تتدخل فيها الأمة لنصب الإمام

١- سقوط طاعة الإمام القائم :

حيث يقول : " لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته[٤]، ووهنت عدته، ووهت منته، ونفرت منه القلوب، وخذله الأنصار، ولم تواته الأقدار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركاً، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكاً، وقد يقع ذلك عن ملل أنتجه طول مهل، وتراخي أجل، فإذا اتفق ذلك وجب على المسلمين نصب إمام يطاع " [٥] .

---

[١] الجويني، عبد الملك،(٢٠٠٣). غياث الأمم في التياث الظلم،(ط٢) بيروت،لبنان، دار الكتب العلمية، ص٣٤.

[٢] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٣٥ .

[٣] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص٣٦.

[٤] رثت : سقطت، والشوكة: شدة البأس. انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص ٣٨٤. وج٣، ص٢٣٠.

[٥] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٥٨ .

يرى الجويني أنّ فقدان الإمام للشوكة والقوة، التي بها يستقوي على القيام بشؤون الأمة، موجبٌ لسقوط طاعته، وإذا سقطت طاعته لم يعد في مقدوره القيام بأمور الحكم؛ فوجب على المسلمين نصب إمام له من القوة والقدرة ما يقوم به على أعباء الدولة .

٢- حبس الإمام :

حيث يقول : " إذا أسر الإمام وحبس في المطامير[١] ، وبعد توقع خلاصه، وخلت ديار الإسلام عن الإمام، فلا سبيل إلى ترك الخطط شاغرة، ووجود الإمام المأسور في المطامير لا يغني ولا يسد مسدّاً، فلا نجد والحالة هذه من نصب إمام بدّاً . " [٢]

إنّ وقوع الإمام في الأسر مثيل لفقده بالوفاة والغيبة، إذ تنتفي قدرته على تسيير أمور الدولة، وهو في هذه الحال لا يملك أمر نفسه، فكيف يملك أمر غيره، لذا؛ فإنّ أسْرَ الإمام، مع بعد توقع خلاصه، موجبٌ لقيام الأمة بنصب إمامٍ يقوم بشؤون الأمة .

٣- خلو الزمان عن الإمام :

حيث يقول : " لو خلا الزمان عن السلطان، فحق على قطان كل بلدة، وسكان كل قرية أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى، وذوي العقول والحجى، من يلتزمون امتثال لإشارته، وأوامره، وينتهون عن مناهيه وزواجره " [٣] .

لابدّ حال خلو منصب الإمامة من نصب إمامٍ يقوم بشؤون الناس، إذ إنّ خلو منصب الإمام أم انعدامه مشيعٌ للاضطراب والفوضى وانعدام الأمن.

وأما بالنسبة **لخلع الإمام** فيرى الجويني أن : " الخلع إلى من له العقد " [٤] ، فمن يخلعه هو : من يعقد له أو ينصبه .

---

[١] المطامير : حفر تحفر في الأرض، توسع أسافلها، تخبأ فيها الحبوب. انظر : ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٨ ، ص ١٩٩. والذي يظهر أنها كانت تستخدم كسجون وزنازين .

[٢] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص٥٧ .

[٣] المصدر السابق، ص ١٧٣ .

[٤] المصدر السابق، ص٦١ .

أما حالات خلع الإمام، فيقسمها الجويني[١] إلى : خلع لعلة طرأت على شخصه، وعلة طرأت على فعله:

فالعلة التي تطرأ على شخصه وتوجب انخلاعه : كالحبس وسقوط طاعته بين الأمة كما قدمنا .

أما العلة التي تطرأ على فعله: وذلك " إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشى احتكامه واهتضامه، وبدت فضاحته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة[٢]، وتبدّد دعائم الإسلام" فيجب عندها على الأمة أن تعمل على الاستعانة بـــ " رجل مطاع، ذي أتباع وأشياع، يقوم محتسباً، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، ينتصب لكفاية المسلمين ما دفعوا إليه" إذا غلب على ظنهم أنه يدفع الإمام الظالم ويقدر على عزله بمعاونتهم " فليمض في ذلك، والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع"، وحذر من القيام بالأمر فرادى، فقال "ولا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيدوا، وكان ذلك سبباً في ازدياد المحن، وإثارة الفتن" [٣] .

يرى الجويني أنّ الإمام إذا أساء استغلال منصبه، وأضرّ بأمته ودولته، فلا بد أن يعمل أفراد الأمة على عزله ونصب آخر محله، لا بخروجهم فرادى عليه، فهذا لا ينهض بالأمر، بل لابد من اجتماعهم على رجل فيه شوكة وقوة، وقدرة على خلع الإمام القائم بمعاونتهم، فإذا قُدّر ذلك فليمضوا فيما عزموا عليه والله نصيرهم .

الفرع الثاني- موقع العلماء من السلطان، إن لم يبلغ السلطان مبلغ الاجتهاد .

بيّن الجويني أن العلماء هم الفئة الواجبة الإتباع عند كون السلطان غير أهلٍ للاجتهاد، حيث يأمر العلماء باتباع الحق، ويناصرهم السلطان في ذلك بالقوة والشوكة، فيشترك بذلك العلماء والسلطان في إنفاذ الحق؛ العلماء بأوامرهم، والسلطان بقوته.

يقول الجويني: " فأما إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم و شوكتهم، وقوتهم، وبذرقتهم [٤]، فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله،

---

[١] لم يصرح الجويني بهذا التقسيم، إلا أنه يتضح من خلال استعراض ما كتبه في هذا الموضوع .

[٢] البيضة : الجماعة والأصل وموضع السلطان. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص ١٢٧ .

[٣] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٥٧ .

[٤] بذرقتهم : حارسهم . البذرقة: الخفارة . والمُبذرق : الخفير . انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١١٢.

والغرض الذي نزاوله، كنبي الزمان، والسلطان مع العالم، كملك في زمان النبي ... "[١].

العلماء هم أفراد من الأمة استوجبوا الاتباع لخصوصية خصها الله بهم، قال تعالى : **(** يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ **)** [٢]، و هم أقدر الناس على تعرف مواطن الصواب والحق، وأبعدهم عن مواطن الخطل والضلال، لذا فإنّ أول من ينجد السلطان عند طلبه للحق هم العلماء، فيرشدوه إلى ما فيه خيره وخير الأمة، وربما لا يقتصر هذا على الأمر السياسي، بل يمتد إلى جميع جوانب الحكم، لكن الأمر السياسي داخل فيه قطعاً، والسلطان من جانبه يسهم في تطبيق وإنفاذ ما وصل إليه العلماء، بقوته، وسلطته .

الفرع الثالث – وجوب مشاورة الإمام للعلماء

يرى الجويني أنّ من واجب الإمام الرجوع إلى العلماء ومشاورتهم، وهذا لا يبعد عما ذكرته في الفرع السابق، إلا أنّه يفترق في أنّ السلطان وإن بلغ مبلغ الاجتهاد فليس له الاعتداد والانفراد برأيه، بل "يجب عليه مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم – أي العلماء – قدوة الأحكام وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهم في الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانكفاف عن مزاجرهم" [٣].

إنّ الله قد أمر نبيه صلى الله عليه وسلم المعصوم والمؤيد بالوحي بمشاورة أصحابه فيما يأتي ويذر من الأفعال، وأولو الأمر أولى في ذلك وهم - وإن بلغ أحدهم مرتبة الاجتهاد - ليسوا ذوي عصمة ولا موحىً لهم، فوجب عليهم مشاورة أهل العلم في شؤون الأمة .

---

[١] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٦٩ .

[٢] سورة المجادلة ، آية ١١ .

[٣] الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٦٩ .

المطلب الثاني - التكافل السياسي عند الإمام ابن تيمية .

أورد الإمام ابن تيمية فكرة اشتراك الأمة و السلطة في اتخاذ القرار السياسي في عدة مواطن، أبينها و أناقشها كالآتي :

الفرع الأول – عقد البيعة :

يرى الإمام ابن تيمية أنّ البيعة للإمام لا تصح إلا إذا أداها أهل الشوكة من الأمة، و هم عنده قسمان: القسم الأول - جمهور الناس، وغالبيتهم. - إذ لا يؤثر مخالفة الواحد و الاثنين و العشرة- فهو بناءً على ذلك يرى أنّ أبا بكر رضي الله عنه- لو قُدّر له – و بايعه عمر رضي الله عنه وطائفة من الصحابة، وامتنع عن مبايعته جمهور الصحابة لم تنعقد بيعته، وعنده : أنّ أبا بكر رضي الله عنه لم يصبح إماماً إلا بعد مبايعة جمهور الناس له، و كذا بالنسبة لبيعة عمر، وعثمان رضي الله عنهما من بعده.

القسم الثاني - أصحاب القدرة : وهم الذين يمكن أن يسمع لهم غالب الناس، وأن يخضعوا لسلطانهم بسبب قوتهم، ونفوذهم العسكري، فيعتبر لهم الحق في عقد الخلافة أو تعيين الحاكم، وإلزام الأمة به[١].

ومفهوم ما سبق : أنّ الإمام ابن تيمية يوجب اشتراك غالب الأمة في بيعة الإمام حتى تصح، حيث يرى أنّ البيعة الخاصة – وهي بيعة أصحاب الشوكة والقدرة كما عبر عنهم الإمام – موقوفة على إجازة الأمة لها بالبيعة العامة، و إلا اعتبرت باطلة، و في هذا أشد الدلالة على موضوع التكافل السياسي، إذ إنّ اشتراك الأمة في اتخاذ قرار سياسي – وهو هنا اختيار الإمام الأعلى أو الخليفة - ليس تصرفاً أفضلياً عند الإمام، و لكنه ركن من أركان عملية المبايعة، بل هو الركن الأساس؛ إذ لا يمكن أن تنعقد بدونه، فينتج أن حكم إشراك الأمة واشتراكها في اختيار الخليفة الوجوب ، وبالتالي يحمل تطبيق التكافل السياسي في صورته هذه حكم الوجوب.

وبتعبير معاصر، إنّ اختيار الخليفة – أو الرئيس أو السلطان – لا يتم إلا باستفتاء أو انتخاب عام تشارك فيه الأمة بأسرها، وذلك من خلال انتخاب مباشر أو غير مباشر على ما سيأتي في الفصل الأخير من هذه الأطروحة إن شاء الله تعالى.

---

[١] ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، منهاج السنة النبوية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج١، ص١٤١، ١٤٢.

الفرع الثاني – نصرة الأمة للحاكم:

يرى ابن تيمية أن المناصرة والمعاونة للحاكم العادل واجبة متأكدة، إذا لم يأمر بمعصية، ومناصرة الحاكم غير العدل واجبة متأكدة إذا أمر بطاعة .[١]

وعليه؛ فإنّ معاونة الأمة للحاكم في اتخاذ قراراته السياسية قد تحمل غير صورة، فقد تكون من خلال المشاورة، أوالاستفتاء، أوتقديم العرائض مباشرة من الأفراد والهيئات المجتمعية في الأمة، أومن خلال الامتثال المباشر للتعليمات الصادرة من هيئات الحكم في الدولة. وجميع هذه الصور قد تحمل مختلف الأحكام من الوجوب إلى الحرمة حسب طبيعة التصرف ودرجة أهميته، وأثره على الدولة ككل .

الفرع الثالث – نصح الحاكم :

يجب على الفرد عند ابن تيمية[٢] نصح الحاكم كما تجب عليه الصلاة والصيام والحج، ولا يتوقف نصح الحاكم عنده على طلب الإمام، بل يراه واجباً في كل حال. كما لم يحدد ابن تيمية مجال النصح في أمر دون آخر، و هذا يتيح للأمة الاشتراك في مناصحة الحاكم لإعانته على فعل الخير، وتصحيح الأخطاء[٣] .

الفرع الرابع - الرقابة على أعمال الحاكم :

يرى الإمام ابن تيمية[٤] أنّ الجميع في المجتمع الإسلامي رعاة، فهم مسؤولون ومحاسبون في الدنيا، وأكد ابن تيمية هذه المسؤولية، ومشروعيتها بقضية إرسال النبي صلى الله عليه وسلم للجيش، الذي أمر عليهم أميراً، والذي أمرهم بدخول النار فامتنعوا [٥] .

يمكن الإشارة إلى أنّ العموم الذي صبغ به ابن تيمية مسؤولية الرقابة على الحاكم يستفاد منه أنّ الرقابة ليست مخصوصة بفئة أو هيئة دون أخرى؛ بل يمكن أن تتم من قبل جميع أفراد

---

[١] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص ١٤٦ .

[٢] ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، (١٣٩٨هـ). مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،(ط٢). جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي، وساعده ابنه محمد . ج٣٥ ، ص ٩ .

[٣] فرج، بسام عطية، (٢٠٠١). الفكر السياسي عند ابن تيمية، (ط١). عمان، الأردن، دار الياقوت، ص٢٠٥.

[٤] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص ١٥ .

[٥] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم ١٨٤٠.

الأمة وهيئاتها من خلال صور مختلفة، منها : استفتاء بطرح الثقة عليه، أو عريضة مقدمة- وفق الأصول- تطلب مساءلة الحاكم عن تصرف يتحمل هو مسؤوليته، وإذا رأت الجهات القضائية وجاهة توجيه المساءلة فيمكنها مباشرة الإجراءات المتعلقة بذلك .

المطلب الثالث – التكافل السياسي عند الإمام الماوردي

اقتصر الإمام الماوردي في إيراده للجوانب التي تشترك فيها الأمة مع السلطة الحاكمة في اتخاذ القرار السياسي على جانبين، دون أن يكثر في التفصيل[١] :

الفرع الأول – نصب الإمام :

حيث يرى أن الإمامة إذا لم يقم بها أحد فيجب أن " يخرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة " [٢] . ثم فصّل بعد ذلك في الشروط الواجب توافرها في الطرفين .

والكلام في نصب الإمام تقدم في دراسة الجويني، وابن تيمية .

الفرع الثاني – وجوب طاعة الأمة للإمام ونصرته إذا قام بما يلزمه من الأمور العامة

يقول الماوردي :" إذا قام الإمام بحقوق الأمة؛ فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله " [٣] . ثم شرع في بيان الأحوال التي يتغير بها حاله وتخرجه عن الإمامة .

لم يبيّن الماوردي حالات، أو صور الطاعة، والنصرة الواجبة للإمام على الأمة، مكتفياً بذكر القاعدة العامة : إذا أدى الإمام حقوق الأمة ووجب على الأمة طاعته ونصرته .

ولا شكّ أنّ الطاعة والنصرة لا تقتصر على جانب دون آخر، سواءً كان سياسياً، أواقتصادياً، أو اجتماعياً، لذا؛ فإنّ نصرة الأمة للحاكم في الجانب السياسي من خلال المشاورة ، أو الاقتراح أو الاعتراض أو الاستفتاء يمكن أن تعد صورة من صور التكافل السياسي .

---

[١] إن كتاب الماوردي " الأحكام السلطانية " موجه للأئمة والحكام، يعدد فيه واجباتهم ومهامهم تجاه الأمة، حيث نجد أنه عقد ما لا يزيد عن عشرين صفحة في التأصيل لفكرة الإمامة، ثم أسهب بعد ذلك في ما يزيد عن ثلاثمائة صفحة في الحديث عن واجبات الإمام ومهامه ابتدأها بالقول : " وإذا استقر عقد الإمامة للإمام؛ انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام". انظر، الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ٢٤ .

[٢] الماوردي، ، الأحكام السلطانية، ص ٦ .

[٣] المصدر السابق، ص ١٩ .

الفصل الثالث – العوامل المؤثرة في التكافل السياسي في الإسلام

يخضع التكافل السياسي في الإسلام لجملةٍ من العوامل المؤثرة فيه، والتي تعمل على تحديد مدى فاعلية تطبيقه في المجال العام للدولة، إذ إنّ درجة التعاون بين أفراد الأمة والفئة الحاكمة في الدولة تتحدد بجملة من النقاط المؤثرة : درجة احترام العقائد التي بني عليها النظام الإسلامي عند كل من الطرفين، و مدى كفاءة الجهاز الحاكم في الدولة، ودور الأحزاب في المجتمع الإسلامي، و الدور الذي يقوم به الأعلام في التأثير على العلاقة بين الفئتين .

سيقوم الباحث بدراسة هذه الجوانب باعتبارها عوامل مؤثرة في التكافل السياسي، وذلك من خلال تخصيص مبحث لكلٍ منها .

المبحث الأول – العقيدة الإسلامية .

المبحث الثاني – رجال الحكم في الدولة الإسلامية .

المبحث الثالث - الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية .

المبحث الرابع – وسائل الإعلام في الدولة الإسلامية .

المبحث الأول - العقيدة الإسلامية عامل مؤثر في التكافل السياسي

يقوم التصرف الإنساني في أساسه العميق إلى "جملة من التصورات، والمبادئ التي يؤمن بها الفرد والجماعة إيماناً عميقاً، راسخاً يقينياً، لا يمازجه ريب، ولا يخالطه شك" [١]، و التي تشكل القاعدة الأساس لتنظيم العمل و تبريره، و بيان طبيعة الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، إذ بدونها " يغدو الإنسان فاقداً لذاته ووجوده، حائراً في الإجابة عن التساؤلات الكونية من حوله، ضائعاً يبحث عن كيانه، وحقيقته "[٢] . هذه التصورات و المبادئ التي عادة ما تدور حول الخالق والكون، والإنسان والحياة، وعما قبل الحياة، وما بعدها، وعن علاقة الحيـــاة بما قبلها وما بعـــدها[٣]، اصطلح على تسميتها بالعقيدة.

وتعمل كل من العقيدة والتصرف المستند إليها على بناء نظام عام، يشتمل على خصائص، وأركان، وشروط تميزه عن غيره من الأنظمة، وتصبغه بصبغة خاصة، تجعله يحمل اسماً خاصاً يميزه عن غيره من الأنظمة. وتتفاوت الأنظمة عن بعضها البعض تبعاً للخصائص والمقومات التي تقوم عليها، و بخاصة في جانب الشمول، سواءً من حيث المجالات، أو من حيث المخاطبون بالنظام :

أولاً – من حيث المجالات : حيث تعالج بعض الأنظمة مختلف جوانب الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية كالنظام الإسلامي، والنظام الكنسي في العصور الوسطى، و نظام العولمة[٤] ، بينما تعالج بعض الأنظمة جوانب خاصة دون أخرى، كالنظام الرأسمالي أو الشيوعي مثلاً، فهي أنظمة خاصة بالجانب الاقتصادي دون السياسي أو الاجتماعي – ولا يعني ذلك انعدام تأثيرها على باقي الجوانب، إذ إنّ الترابط الشديد بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع يحتم تأثر كل منها بالآخر – ، إلا أنها تستهدف بشكل أساسي الجانب الاقتصادي في الدولة .

---

[١] عبيدات، محمود، (١٩٩٨). العقيدة الإسلامية ، الأردن . ص ٨ .

[٢] الأشقر، عمر سليمان، (١٩٩٩). العقيدة في الله،(ط١٢). عمان ، الأردن، دار النفائس، ص١٥ .

[٣] عبيدات، العقيدة الإسلامية ، ص ٨ .

[٤] "العولمة ليست وجهاً واحداً كما قد تبدو للوهلة الأولى ، إنما هي أخطبوطية تشمل الاقتصاد، والسياسة، والفكر، والدين، والأخلاق، والثقافة، والتقاليد، والعادات" . انظر: قطب، محمد ، (٢٠٠٠). المسلمون والعولمة، (ط١). مدينة نصر، مصر، دار الشروق ، ص ١٣ .

ثانياً – المخاطبون بالنظام : حيث توجه بعض الأنظمة خطابها إلى البشرية جمعاء، دون اقتصار على أمة دون أخرى، كالنظام الإسلامي –مثلاً- : **(**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**)** (١) . بينما تقتصر بعض الأنظمة على استهداف فئة خاصة – كالنظم الوحدوية أو نظم التحالفات، حيث تختص بالدول الأعضاء فيها دون غيرها من باقي الدول (٢) .

يقف النظام الإسلامي موقفاً متميزاً بين كل هذه الأنظمة؛ فهو نظام يحمل صفة الشمول، والعموم، والكمال، حيث يستهدف البشرية جمعاء، ويشتمل على أفكار ومبادئ تعالج جميع الجوانب الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية التي تخص الجنس البشري. يقول تعالى : **(** الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا **)** (٣) .

والنظام الإسلامي بالذات، يقوم على أصلٍ عقدي وعمليٍ يميزه عن غيره من الأنظمة :

الأصل الأول - اعتقادي : يتعلق بإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالله تعالى وصفاته، وأفعاله، والنبوة، والمعاد ... ، والعلم الذي يتكفل بدراسة هذه الاعتقادات يسمى علم العقيدة، أو علم أصول الدين .

الأصل الثاني – عملي : يتعلق بما يصدر عن الإنسان من أعمال، سواء أكانت عبادات أو معاملات أوأخلاق ...، والعلم الذي يتكفل بدراسة هذه الأحكام هو علم الفقه .(٤)

فالجانب العقدي في الإسلام هو أساس النظام العام، وهو صاحب التأثير الأول في الجانب السلوكي للفرد والجماعة في ظل هذا النظام، والجانب السلوكي هو الوجه التطبيقي لهذا النظام، وهو قائم ومتأثر بالجانب العقدي .

ولتوضيح أثر العقيدة على التصرف الإنساني بوجه عام، والتصرف السياسي بوجه خاص، سأتناول الموضوع في مطلبين .

المطلب الأول – أثر العقيدة الإسلامية في ضبط السلوك الإنساني .

المطلب الثاني – أثر العقيدة الإسلامية في التصرف السياسي .

---

(١) سورة الأعراف ، آية ١٥٧ .

(٢) من أمثلة الأنظمة الوحدوية المعاصرة: الاتحاد الأوروبي، و من أمثلة الأحلاف : جامعة الدول العربية .

(٣) سورة المائدة ، آية ٣ .

(٤) الدوري، قحطان، (١٩٩٦). أصول الدين الإسلامي،(ط١). عمان، الأردن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ص١٣ ، ١٤ .

المطلب الأول – أثر العقيدة الإسلامية في ضبط السلوك الإنساني

تسنّ الجماعة جملةً من القوانين التي تعمل على تنظيم شؤون المجتمع، وتحديد العلاقات بين أطرافه، كما تعمل على حل الإشكالات الواقعة ضمن نطاق صلاحياته .

هذا، و بالرغم من الدور الكبير الذي يلعبه القانون في تنظيم حياة الجماعة؛ إلا أنّه لا يكفي وحده ضابطاً للسلوك البشري؛ وذلك لأنّ سلطانه قاصر على الظواهر دون البواطن، كما أنه يتعلق بالشؤون العامة دون الخاصة، و مهما أحيط القانون بإجراءات تحميه و تمنع المساس به؛ فإنّ عمليات الاحتيال عليه، والالتفاف حول نصوصه، و تطويع مواده للأهواء أمر ميسور، بل وشائع في كثير من الأنظمة، كما أنّ عقوبات القانون يمكن التفلت منها، كما أنّها محصورة ضمن النطاق الذي يشمله القانون، وبخلاف ذلك لا يعاقب القانون على أي تصرف بغض النظر عن درجة انتهاكه للقانون مادام خارجاً عن نطاقه[١] . وعليه يمكن القول :

" إنّ القانون – بمفرده - عاجزٌ عن أن يكون رادعا عن الجريمة، زاجراً عن الشر، وهو أعجز من أن يكون دافعاً إلى الخير، أو باعثاً على حق، أو محفزاً على عمل صالح " [٢].

إذاً، فالقانون لا غنى له عن سلطان وازع يكفل مهابته في النفوس، و يمنع انتهاك حرماته. وقد تقرر " أنه ليس على وجه الأرض قوة تعدل أو تكافئ قوة التديّن، أو تدانيها في كفالة احترام القانون، وتماسك المجتمع واستقرار نظامه، والتئام أسباب الراحة والطمـأنينة فيه. والسر في ذلك أنّ الإنسان يساق من باطنه لا من ظاهره، فحركات الإنسان و تصرفاته المادية يتولى قيادتها معنى إنساني روحاني – ألا وهو العقيدة –، وقد أخطأ من ظن العكس : أنّ الفكر و العقيدة لا يؤثران، بل يتأثران بالحياة المادية " [٣].

والذي عمل الإسلام على بنائه: " أنه جعل كل إنسان حارساً أميناً على نفسه، ومجتمعه؛ بغرسه العقيدة في النفوس. إذاً فالعقيدة هي الأساس الأول الذي أسسه الإسلام قبل نزول التشريع، وبدأ بتنميته بعد ذلك بالضوابط التي تنميه، وترعرعه داخل النفس؛ حتى يكون هذا الأساس متينا قويا يتحمل البناء الضخم الذي يقوم عليه، ألا وهو التشريع " [٤] .

---

[١] للتوسع في موضوع التحايل على القانون ، انظر: الفضلي، أحمد محمود، (١٩٩٩). التحايل على القانون، (ط١). عمان، الأردن، دار المناهج، ص ٥٤ وما بعدها .

[٢] القرضاوي، يوسف، (١٩٨٢). الإيمان والحياة، (ط٨). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص ٢٠٥.

[٣] دراز، محمد عبد الله، (١٩٥٢). الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، المطبعة العالمية، مصر، ص ٩١ .

[٤] التميمي، نادر بن أسعد بيوض، العقيدة الإسلامية في مواجهة العقائد الوضعية، (ط٢)، ص ٨٤.

وقد بين الله في كتابه العزيز جوانب من آثار مراقبته على حسن سلوك الفرد والجماعة، يقول تعالى : " الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ "[١]. حيث يعمل ذكر الله تعالى على تطييب النفس، وتركن إليه سبحانه[٢]، وهذا يعمل على استشعار وجود الله في كل وقت، فيولد عند الفرد الرقابة الذاتية على سلوكه.

ويقول تعالى : " وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ "[٣] .

حيث يعظ الله تعالى عباده ويذكرهم بزوال الدنيا وفناء ما فيها ويذكرهم بالرجوع إليه ومحاسبتهم على ما عملوا من خير أو شر ويحذرهم عقوبته سبحانه[٤]. وفي هذا دافع للنفس إلى امتثال ما أمر واجتناب ما نهى عنه طمعاً في ثوابه وخوفا من عقابه سبحانه وتعالى .

ويقول تعالى " فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ " [٥]. فالله تعالى يجازي الناس بما عملوا في الدنيا ويدعوهم ألا يحقروا من إتيان المعروف أو ترك المنكر شيئاً[٦].

فاستشعار الفرد لمراقبة الله تعالى له، ويقينه بأنه مجازى بما عمل من صغير أو كبير يولد عنده رقابة وانضباطاً ينعكس على سلوكه والتزامه في المجتمع .

نتيجة : إنّ العقيدة هي صاحبة الأثر الحقيقي والأكبر في ضبط السلوك الإنساني، ويتضح ذلك في النظام الإسلامي أنّه جعل من كل مسلم حارساً على نفسه، مراقباً لله في كل تصرفاته، مستشعراً مسؤولية ما يقوم به، حريصاً على إتقان العمل في الدنيا، راغباً في ثواب الله في الآخرة، حذراً من عقاب الله وغضبه، مما يثمر عملاً متقناً، كاملاً لا رياء فيه، ولامراء .

---

(١) سورة الرعد، آية ٢٨.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص ٢٠٢٢ .

(٣) سورة البقرة، آية ٢٨١ .

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص ٣٣٩.

(٥) سورة الزلزلة، الآيات ٧و٨.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص ٢٠٢٢ .

المطلب الثاني- أثر العقيدة في الجانب السياسي

سأتناول دور العقيدة في الجانب السياسي من خلال فرعين :

الفرع الأول – دور العقيدة في التصرف السياسي .

الفرع الثاني – دور العقيدة في التكافل السياسي .

الفرع الأول – دور العقيدة في التصرف السياسي

إنّ تكوين الجماعة السياسية المتماسكة ، والمتحدة في أهدافها، وسلوكها وخطط عملها غير ممكن إلا عند اشتراك الأفراد في المفاهيم، والقيم، والتصورات، والمبادئ التي تنسق جهد الجماعة، وتبرر وجودها، وتعاون أفرادها فيما بينهم، و تحفزهم لنيل الأهداف التي يسعون إليها؛ " فالعقيدة ركن أساسي في قيام الجماعة، وهي شرط لازم و ضروري لقيام المشروع السياسي الجماعي، وذلك لأنّ العمل السياسي مستحيلٌ في حال غياب هذه المنظومة من التصورات " [١].

وإنّ أيّ عمل سياسي يمس بوجه مباشر أو غير مباشر جميع أفراد الأمة، وإنّ النتائج الإيجابية أوالسلبية لهذا العمل عادةً ما يتحمل عبئها أفراد الأمة، لذا كان من الضروري أن يكون التصرف السياسي نابعاً من إرادة الأمة، يهدف إلى تحقيق مصلحتها؛ فحين تمارس السلطات في الدولة دورها السياسي، وتقوم –مثلا- بتوقيع معاهدة أو اتفاقية اقتصادية، يترتب عليها تحميل الدولة جملة من النفقات **تعجز عن تغطيتها**، نجد أنّ الأمة تعلن رفضها لهذه الاتفاقية، لكونها الجهة التي ستتحمل التبعات، ورَفْضُ الأمة لهذه الاتفاقية نابع من إخلالها – أي الاتفاقية - بالمبادئ التي تؤمن بها الجماعة، - كالمبادئ التي قررها الإسلام في الدولة الإسلامية -، من مثل : حق العيش الكريم لكل فرد، ووجوب مسائلة الجهات الحاكمة في الدولة عن تصرفاتها التي تعود بالآثار السلبية. و بالتالي؛ فإنّ رفض الأمة للاتفاقية يوجب بطلان التصرف السياسي للجهة التي أبرمتها، وهذا يعني أنّ العمل السياسي مستحيل إذا خالف المبادئ التي تؤمن بها الجماعة .

---

[١] صافي، لؤي،(٢٠٠١). العقيدة والسياسة،(ط١). دمشق، سوريا، دار الفكر، ص ٧١ .

هذا من جانب الأمة، أما من جانب الجهات الحاكمة، منفذة القرار والسلطة في الدولة، فإنّ أثر العقيدة أوضح وأجلى، حيث إنّ هذه الفئة تملك من السلطات ما يصعب إخضاعه بقوة القانون، إذ إنّها هي الجهة القائمة على تطبيق القانون، لذا تجد أنّ الدافع الحقيقي النابع من الذات هو المؤثر الفاعل في حقيقة القرارات، والتصرفــات التي يتم اتخاذهــا، إذ ليس أسهــل على الجهة الحاكمة من أن تُلبس تصرفها ثوب الشرعية مع كونه في حقيقته لم يُبنَ إلا لمصلحة آنية ذاتية، لا تعود بالنفع على الأمة، بل وربما بالضرر. لذا يمكننا القول : إنّ المعاني التي تغرسها العقيدة في النفس من خوفٍ لله، واستشعارٍ لمراقبته، والتحذير من عاقبة الظلم، والنهي عن الفساد في الأرض، ربما هي القيد الحقيقي الذي يضمن التزام الجهة الحاكمة بنصوص القانون والشرع .

الفرع الثاني – دور العقيدة في التكافل السياسي

إنّ صور التكافل السياسي – دون وجود عقيدة تضمن حسن تطبيقها - لا تعدو كونها مواداً ينظمها قانون، والخلل الذي يطرأ على القانون، كالقصور وإمكان التحايل، و الإفلات من طائلة المسؤولية والعقاب يمكن أن يطرأ على هذه الصور، فيكون التصويت أو العزل أو الاقتراح الذي تمارسه الأمة، أو تمارسه الجهة الحاكمة ليس له غاية سوى تحقيق هدف شخصي آني، لا هدف مجتمعي ، حتى وإن سار ضمن إجراءات القانون، فالقانون لا يكشف عن النوايا الباطنة، ولا يعاقب على التصرف إن كان ضمن نطاقه، إذاً؛ فلا بدّ أن يتدخل الوازع الأكبر؛ ليضمن أنّ جميع التصرفات الفردية والجماعية في اتخاذ القرار السياسي تمت لمصلحة الجماعة، فالترشيح والانتخاب ينبغي أن يتوجه للكفء، والعزل لغير الكفء، والاقتراح يكون لتحقيق المصلحة العامة، وكذا الاعتراض، كما أنّ المساءلة تقع على الجهة المتسببة بالضرر، وليس يضمن كل ذلك ضماناً حقيقيا سوى رسوخ العقيدة في النفوس، واستشعار المراقبة الإلهية في كل تصرف، والحذر - كل الحذر - من ارتكاب المحظور.

حيث إنّ اشتراك الحاكم و المحكوم في اتخاذ القرار، مع استشعار كل منهم معاني الإيمان، والتقوى في نفسه، حيث أنّ قيان العقيدة على التعبد والتقرب إلى الله بالعمل يورث الإخلاص والدقة والتعاون، كما أنّ الطمع في ثواب الله والخوف من عقابه يورث رقابة ذاتية عند الفرد والمجتمع تفضي في المآل إلى نظام حيوي وسياسي متكامل، تشترك الأمة مع الجهة الحاكمة في اتخاذ القرار، بشكل مباشر أو غير مباشر كما سيأتي. و اشتراكها – أي الأمة – مع الجهة الحاكمة يبني التكافل السياسي الذي يسعى النظام لتكوينه وإيجاده .

خلاصة :

بناءً على ما تقدم؛ يمكن أن نخلص إلى نتيجةٍ مفادها :

إنّ العقيدة هي ما يكفل للقانون الالتزام الحقيقي بنصوصه، والعمل على تحقيق أهدافه، وغاياته، وبالتالي صلاح المجتمع ، وقيام المشروع السياسي الإسلامي. و بدون العقيدة تغدو نصوص القانون جوفاء، غير ذات قيمة حقيقية، يمكن التفلت منها، والالتفاف عليها .

المبحث الثاني – رجال الحكم في الدولة الإسلامية

يندر أن تتناول الدراسات - عند مناقشتها للجوانب السياسية - شخصية رجال الحكم، كأحد العوامل المهمة في سير العملية السياسية في النظام، بل تشيرُ إلى ذلك مجرد إشارات عابرة، ويخصون بالدراسة جوانب أخرى: كطبيعة النظام، و ضرورة الأخذ بمبادئ ونظريات معينة، وأسس فرض الرقابة والقانون [١]. وتكتفي بملاحظات عامة مفادها: أنّ سير أداة الحكم يتغير بمجرد تغير شخصية رجال الحكم، و بخاصة الرئيس الأعلى – خليفةً كان أم ملكاً أم رئيساً – دون حدوث - أو حاجة لحدوث - تغييرٍ يذكر في المبدأ، أو في المذهب السياسي الذي تسير عليه الدولة، حيث أن: "الشخصيات القوية ذات الكفاءة، والخبرة، والنزاهة، وموضع الثقة، والاحترام، قادرة على خلق جو من الرضا والقناعة، وقادرة على السير بالجماعة نحو أهدافها، بينما القيادة غير ذات الكفاءة لا تقدر على المضي قدما حتى لو قدر أنها تقود أحدث وأضبط نظام" [٢] .

إنّ شخصية رجال الحكم لها دور أساسي في التأثير على العملية السياسية ضمن النظام على ما سأبين في المطلبين الآتيين :

المطلب الأول – شخصية رجال الحكم و أثرها على النظام العام في الدولة .

المطلب الثاني – أثر شخصية رجال الحكم في التكافل السياسي .

---

[١] متولي، عبد الحميد، الحريات العامة، الاسكندرية، مصر، منشأة المعارف، ص ١٠٤ .

[٢] متولي، الحريات العامة، ص ١٠٤ .

المطلب الأول – شخصية رجال الحكم وأثرها على النظام العام في الدولة

إنّ من أهم العوامل المؤثرة في طبيعة وسير النظام الحاكم هي شخصية رجال الحكم؛ حيث أننا نلاحظ تغيراً كبيراً في مستوى الحياة العامة، وفي مدى ما تحقق للبلاد من خير، وعدالة، ورفاهية ، وتقدم، وفي مدى كفالة الحريات، واستقرار النظام دون حدوث تبديل، أو تغيير في النظام السياسي للدولة. بل إنّ التغيير الوحيد الذي نجده هو تغيير يقتصر على شخصية رجال الحكم، أو القادة في الدولة سواء كانوا خلفاء أو ملوكاً أو رؤساء .

وإذا ألقينا نظرة على فترات الحكم التي استقرت فيها الأوضاع، وسادت أجواء من الطمأنينة والثقة بين الناس؛ وجدنا أنّ مردّ ذلك إلى رجال الحكم في تلك الفترة، إذ كانوا من الرجال المميزين الذين يمتازون بصفات عالية، " إذ إن كثيرا من الخير يأتي للشعب بفضل دعامتين : وجود نظام طيب، ووجود شخصيات طيبة على رأس النظام، و نعني بالشخصيات الطيبة: ذات الكفاءة، والخبرة، والقوة، والغيرة على الصالح العام، وموضع احترام شعبها " [١].

وقد أشار القرآن الكريم إلى صفتين جامعتين لجميع المعاني والصفات السابقة بقوله :(إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ) [٢] . فصفة القوة تشتمل على الكفاءة والخبرة والشجاعة في اتخاذ القرار، بينما تشتمل صفة الأمانة على التقوى والغيرة على الصالح العام، والحفاظ على مكتسبات الأمة.

ولعل أهم الأزمات التي مرت بها الدول، -ومنها الدولة الإسلامية- ، إنما أُنقذت بفضل تلك الشخصيات الطيبة القوية، و التي أثبت افتقار الأمة إليها في بعض المراحل أنها هي صاحبة الدور الحقيقي في حل الأزمات .

وسأستشهد على ذلك ببعض رجال الحكم في التاريخ الإسلامي، الذين كان لشخصهم كبير الأثر في الأوضاع الداخلية للدولة، وبالذات الأوضاع العسكرية والاقتصادية .

وأبدأ بفترة الحكم الراشدي، وأول وأعظم أزمة صادفت ذلك العهد تمثلت فيما يعرف بحركات الردة، حيث كان الدور الذي لعبته حركات الردة مؤثراً إلى الحد الذي يمكن معه القضاء على هذا الدين، إذ لو قُدّر أن يكون رجل الدولة، أو الخليفة في تلك الفترة ضعيف العقيدة، هشّاً بسيطاً، غير حازمٍ في أمره؛ لانتهى الأمر إلى محاصرة للإسلام في قلب المدينة، ولربما آلت

---

[١] متولي، الحريات العامة، ص ١٠٤ .

[٢] سورة القصص، آية ٢٦ .

النتائج إلى انهيار كامل في النظام الإسلامي الجديد، إلا أن الخليفة الأول " أبو بكر الصديق رضي الله عنه " نجح في إعادة الأمور إلى نصابها، وهدم حركات الردة ومحاصرتها في مراكزها التي انطلقت منها، و من ثم القضاء عليها نهائياً، وذلك لم يكن ممكنا لولا ما تمتع به هذا الخليفة من صفات خاصة؛ فقد امتاز بقوة إيمانه، وقوة إرادته، وبراعته السياسية، حيث كان أفضل رجل يواجه الموقف الذي صار إليه المسلمون بجزيرة العرب بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأفضل من يواجه حركة المرتدين[١].

ولم تكن فترة الفتوحات في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أقلّ أهمية، حيث كان له أكبر الأثر في نجاحها، فلولا إيمانه الراسخ، وحنكته وتجربته العسكرية، و شخصيته الفذة ذات التأثير القوي على القادة والجند، لما كان لأوامره الحساسة بعزل بعض القادة و تولية غيرهم، أو لتوجيهاته العسكرية الدقيقة لقادته بالانتقال من جبهة إلى أخرى أن تتم على الوجه المرجو، وتنتج الانتصارات العسكرية الحاسمة على الجبهتين الرومية و الفارسية، حيث كان لشخصه أكبر الأثر في الدور الذي لعبته الدولة الإسلامية في تلك المرحلة الحاسمة من التاريخ الإسلامي.[٢]

وجدير بالذكر أنّ عمر بن عبد العزيز لم يكن رجلاً اقتصادياً في المقام الأول، ولكن ذلك لم يمنعه من تغيير الواقع المالي الصعب لأفراد الأمة عند توليه الخلافة، حيث تسلم رضي الله عنه الخلافة حاملاً تركةً ثقيلةً خلفها من سبقه من خلفاء بني أمية، من : ظلمٍ للموالي ، وقهرٍ للناس ، وإفراغٍ لبيت مال المسلمين في غير وجوه الحق، وقتلٍ على الشبهة[٢] . فمنذ أن تسلم عمر الخلافة انقلبت تلك الحال فنجده : قد رد أموال بني أمية إلى بيت مال المسلمين، وعزل الولاة الظلمة، و رفق بالموالي، و لم يأخذ المال إلا من وجه حق، و لم يضعه إلا في وجه حق، فغني الناس واكتفوا ، حتى أصبح ينادى على المال فلا تجد من يأخذه .

---

[٣] سرور، محمد جمال الدين، (١٩٦٠). الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، ص ١٧ .

[٣] طقوش، محمد سهيل، (٢٠٠١). تاريخ الخلفاء الراشدين، (ط١). بيروت، لبنان، دار النفائس، ص ٣٥٠.

[٢] يقرر السيوطي مدى قسوة وظلم الخلفاء الأمويين وجبروتهم، حيث ينقل من سيرهم ما يدلل به على ذلك، انظر:السيوطي،جلال الدين، تاريخ الخلفاء، بيروت، لبنان، دار الأرقم، ص ١٧٢ – ١٧٣والتي يورد فيهم شيئاً من ظلم عبد الملك بن مروان، وص ١٧٦، حيث يقرر صفات الظلم والجبروت في حق الوليد بن عبد الملك.

ولم يكن التغير في شيء من نظم الدولة، أو مبادئها، بل كان في شخص الخليفة فحسب، وكان ذلك كافيا لتطبيق نظام إسلامي عادل [١] .

وكذا في عصر بني العباس :

ففي زمن الخليفة هارون الرشيد انتعشت الحضارة والمدنية، و اتسع نطاق الترف، ورغادة العيش، ولم يكن ذلك إلا بسبب الخصال التي تحلى بها : حيث كان حسن التدبير، يختار أصدق عماله وأخلصهم، و لم يغز خليفةٌ أو يجاهد بقدر ما غزا وجاهد هارون الرشيد، حتى عرف أنه يحج عاما ويغزو عاما [٢] ، وكان من حسن تدبيره أنه يقسم أعماله في ليالي أسبوعه : فليلة للوزراء يذاكرهم في أمور الناس، وليلة للكتاب يحاسبهم في ما لزم من أمور المسلمين، و ليلة للقادة و الأمراء، وليلة للعلماء والقراء وليلة يختلي بها مع نفسه [٣]، وهكذا ، فلم يكن حسن أحوال الدولة في زمنه إلا نتاجاً لحسن تدبيره .

وفي زمن المأمون واجه الخليفة مشكلات عصره السياسية، والعسكرية بشكل ناجع، كما دفع الحركة العلمية، ولم يكن ذلك إلا بفضل ما وهبه الله من اتساع أفق، ومحبة وتقدير للعلم والعلماء[٤]، و حيث كان قوة صامدة أمام المغريات، لا يجرفه تيارها، ولا تهتز عواطفه أمام سلطان عقله، كما كان يتحلى بصفات نادرة قلما تجتمع في شخصية واحدة [٥].

---

[١] عابدين، بشير كمال، (٢٠٠٦). السياسة الاقتصادية والمالية للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، (ط١). عمان، الأردن، دار المأمون، ص ٦ .

والكلام في عدل عمر بن عبد العزيز وسيرته يطول، انظر :

السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ١٨٠- ١٩٣ .

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، (٢٠٠٠). سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، (ط١). القاهرة، مصر، دار صلاح الدين للتراث. حيث لا يكاد يخلو فصل من مناقب عمر بن عبد العزيز إلا وفيه ما يدلل على عدله وإحسانه، وحسن سيرته.

[٢] ابن العمراني، محمد بن علي، (١٩٧٣). الإنباء في تاريخ الخلفاء، هولندا، نشريات المعهد الهولندي، ص٧٥.

[٣] الجومرد، عبد الجبار، (١٩٩٩). هارون الرشيد،(ط١). بيروت، لبنان، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع،، ص ١٦٩ .

[٤] فقد برع المأمون في العلوم، وفاق سائر أبناء جنسه، حتى لقب بنجيب بني عباس. انظر : ابن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص ٩٦ .

[٥] هدارة، محمد مصطفى، (١٩٨٥). المأمون الخليفة العالم، مصر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب،ص٥

وجاء زمن المعتصم الذي لم يكن من الممكن تحقيق الانتصارات العسكرية العظيمة في عمورية، وباب الأبواب؛ لولا حنكة الخليفة العباسي وتجربته الذي كان من طرازٍ عسكريٍ فذّ، فكان يحمل شخصية الفارس المغوار، محباً للفنون العسكرية ساعياً لإثبات قواه الشخصية، حيث قضى سنواته الأولى يتدرب على صناعة الحرب و فنونها [1] .

وكذا لو استعرضنا فترات التاريخ الإسلامي، وغيره، لوجدنا أن مراحل الازدهار، والنمو، والقوة التي مرت بها الدول إنما كانت في فترات حكم شخصيات فذّة، ذات صفات خاصة متميزة، كان لها أكبر الأثر في مسيرة هذه الدول وتميزها.

خلاصة ما تقدم :

إنّ النتائج التي تحققت لم تكن لتتحقق لولا وجود الشخصيات المؤمنة ذات العقيدة الراسخة، المتحلية بصفات الحكمة والحنكة، التي مكنتهم من تحقيق أهدافهم، فلو قدر وجود غيره في مكانه ممن لم تتوافر لديهم صفات الكفاءة ما كانت هذه النتائج لتتحقق، ويكفي برهاناً على ذلك: استعراض شخوص من سبق من رجالات الحكم والدولة ممن توافرت لهم ذات الظروف التي توافرت لمن قبلهم إلا أنّهم لم يفيدوا شيئا منها . لذا يمكن القول :

إنّ شخصية الخليفة عامل مهم في تحقيق كثير من المنجزات و الأهداف التي تصبو إليها الدولة .

---

[1] انظر شجاعة وإصرار المعتصم على فتح عمورية : ابن دحية، (٢٠٠١). النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس، (ط١). بور سعيد، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ص ٦١ .

البيلي، عثمان سيد، (٢٠٠٤) . المعتصم وعسكرة الخلافة العباسية، (ط١). بيروت ، لبنان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ص ١٠٥ .

المطلب الثاني – أثر شخصية رجال الحكم في التكافل السياسي :

إنّ رجل الدولة مهما بلغ من حسن التدبير، وعمق البصيرة يبقى فرداً واحداً، يعجز عن إدارة البلاد

والعباد منفردا، لذا كان له من الأعوان كالوزراء، والمستشارين، والعمال ما يمكنه من إدارة الدولة، وإذا كان الحاكم من أهل التدبير، والصلاح غلب على الظن أن تكون حاشيته على شاكلته، بحيث ينعكس حسن إدارته على عماله وولاته ووزرائه، وبالتالي على أوضاع الأمة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وذلك لا يكون إلا بالاطلاع المباشر من الخليفة على أحوال الأمة، واستشراف أوضاعها، والوقوف على حقيقة ما تعانيه من جوانب خلل يجب إصلاحها، هذا الإشراف الذي يضمن لرجال الحكم الاطلاع على حاجات الناس، ورغباتهم، والذي يكفل حسن سير البلاد وإدارتها.

إنّ شخصيات الحكم الطيبة تمارس هذه الوجوه السياسية و تمكن الأمة من ممارستها على نحو يضمن تفاعل الناس مع أداة الحكم للوصول إلى القرار السياسي المرجو، وتكون هذه الممارسة حقيقية تعطي نتائج جدية تؤخذ بعين الاعتبار، بينما تمارس الشخصيات غير الأمينة وغير ذات الكفاءة هذه الجوانب السياسية على نحو مشوه، يحمل في شكله الخارجي صورة اشتراك الأمة في الاستفتاء، أو الانتخاب، إلا أنّه - في حقيقته - اشتراك غير حقيقي، هزيل أجوف، لا يقصد منه إلا تسويغ أعمال الهيئة الحاكمة، ولا يتوصل من خلاله إلى إرادة شعبية حقيقية، أو اشتراك في اتخاذ القرار السياسي .

المبحث الثالث – الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية

نصّت الأدلة الشرعية على وجوب التزام الطاعة، حيث يقول عز وجل : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) [١] .

حيث أمر الله تعالى بطاعته عز وجل أولاً، وهي امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ثم بطاعة رسوله ثانياً فيما أمر به ونهى عنه، ثم بطاعة الأمراء ثالثاً، وطاعتهم إنما تجب فيما كان لله فيه طاعة، ولا تجب فيما كان لله فيه معصية[٢] ، إذ " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق " [٣] .

وقد عمل الإسلام على بناء جملة من القواعد، والأركان، والشروط التي تكفل التزام ولي الأمر باتباع أحكام الشرع، كإيجاب الشورى، لم يكن منصب الإمامة إلا نتاجاً لاختيار الأمة من خلال الانتخاب، فوجب على الإمام أن يشرع من التدابير ما فيه صلاح الأمة، وذلك لا يكون إلا بالوقوف على حالها، وإشراكها في وضع واختيار الأنسب لها ضمن ما تجيزه أحكام الشريعة .

ولمّا كان الفرد عاجزاً عن التأثير استقلالاً على إرادة الإمام إن نزحت إلى غير هدى، كان له أن يجتمع مع عدد من الأفراد ليشكلوا ثقلاً يستندوا إليه في التأثير، وفي طرح مرادهم .

اصطلح على تسمية هذا التجمع من الأفراد - بغية إنفاذ غرض سياسي - بالحزب ، حيث يعمل على وضع تصورات أفراده قيد التنفيذ، ضمن الحدود الشرعية في العمل خلال نظام الحكم الإسلامي.

ويقوم مبحثنا هنا على دراسة الحزب السياسي ضمن النظام الإسلامي، وبيان دوره في التأثير على المجتمع من خلال المطالب الآتية :

المطلب الأول – مفهوم الأحزاب السياسية و علاقتها بجماعات الضغط .

المطلب الثاني - مشروعية الاحزاب السياسية .

المطلب الثالث – دور الأحزاب السياسية في مفهوم التكافل السياسي .

---

[١] سورة النساء، آية ٥٩ .

[٢] القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، المجلد الأول ، ص ٩١٢ .

[٣] هذا ليس حديثاً، وإنما عنوان باب عند الترمذي لحديث في معناه، حيث يقول صلى الله عليه وسلم:" السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية.. " حديث رقم ١٧٠٧ . وصححه الألباني .

المطلب الأول – مفهوم الأحزاب السياسية و علاقتها بجماعات الضغط المدني .

سأتناول من خلال هذا المطلب : مفهوم الأحزاب السياسية لغةً واصطلاحاً ، و أعمل على بيان مدى ارتباط الأحزاب بجماعات الضغط المدني .

الفرع الأول – مفهوم الأحزاب السياسية .

أولاً – الحزب لغةً :

الحزب: أصل يعني تجمع الشيء، والطائفة من كل شيء حزب[١]، ومنه الحزب من الناس، أي: الطائفة أو الجماعة منهم[٢]، قال تعالى **(** كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ **)** [٣] .

فالحزب بناءً على الأصل اللغوي هو :

" صنف من الناس تجمعهم صفة جامعة، أو مصلحة شاملة، من رابطة العقيدة، والإيمان أو الكفر، والفسوق والعصيان، أو رابطة الأرض والوطن، أو رابطة القبيلة والنسب، أو رابطة المهنة، أو اللغة أوما يشاكلها من الأوصاف، والروابط و المصالح التي اعتاد الناس أن يتجمعوا ويتكتلوا حولها" [٤] .

ثانياً – اصطلاحاً :

تناول كثير من الكتاب والباحثين الأحزاب بالتعريف، كل من وجهة نظره، متفاوتين في طبيعة العناصر، والمقومات التي يقوم على أساسها تعريف الحزب، بين مضيق وموسع، و بياناً لذلك سأتناول عدداً من التعريفات مع التعليق، ومن ثم اختيار التعريف الذي أراه أرجح .

عرف المباركفوري الحزب بالقول :" الحزب منظمة تقوم على أساس من النظريات، والمواقف السياسية التي تصطلح مجموعة من السياسيين على وجوب احترامها، وتنفيذها لتنظيم الحياة السياسية، والاجتماعية في البلاد " [٥] .

---

[١] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص ٥٤ .

[٢] الفيومي، المصباح المنير، ص ١٨٣. الفيروزابادي، القاموس المحيط، ص ٦٩ .

[٣] سورة المؤمنون، آية ٥٤ .

[٤] المباركفوري، صفي الرحمن، (١٩٨٧).الأحزاب السياسية في الإسلام، (ط١).القاهرة، مصر، دار الصحوة، ص٧.

[٥] المباركفوري ، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص ١٣ .

ويرى الصاوي أنّ الحزب هو : " طائفة متحدة من الناس، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين ".[١]

ويعرفه هيكل بأنه : " مجموعة من الأفراد، يتحدون في تنظيم معين، بغرض تحقيق أهداف معينة، عن طريق استعمال حقوقهم السياسية " [٢] .

وتتوسع نبيلة كامل في التعريف؛ لتجعل الحزب : " مجموعة من الأفراد، تدين بنفس الرؤية السياسية، وتعمل على وضع أفكارها موضع التنفيذ، وذلك بالعمل في آن واحد على ضم أكبر عدد ممكن من المواطنين إلى صفوفهم، وعلى تولي الحكم، أو على الأقل التأثير على قرارات السلطة الحاكمة " .[٣]

بينما قصر أحمد عادل تعريف الحزب على : " منظمة من المواطنين، يتشابه تفكيرهم بشأن عدد من القضايا الاقتصادية، والاجتماعية، ويرغبون في انتخاب ممثلين عنهم في الوظائف العامة، بما يتفق مع وجهات نظرهم وآرائهم " .[٤]

مناقشة :

بالنظر إلى مجموع التعريفات السابقة يمكن أن أخلص إلى أربعة عناصر يقوم و يستند إليها الحزب في بنيانه :

العنصر الأول - العنصر البشري :

نجد العنصر البشري حاضراً في جميع التعريفات، وهذا بدهي؛ إذ إنّ الحزب ليس إلا كياناً متشكلاً نتيجة تصرف إنساني، فلا يعقل حين التطرق لتعريفه إغفال صاحب الدور الأساس في بنائه وتكوينه ألا وهو الفرد، أو ما عبرتُ عنه هنا بالعنصر البشري .

---

[١] الصاوي، صلاح،(١٩٩٢). التعددية السياسية في الدولة الإسلامية،(ط١). القاهرة،مصر،دار الإعلام الدولي،ص ٣.

[٢] هيكل، السيد خليل، الأحزاب السياسية، أسيوط ، مصر، مكتبة الطليعة، ص ٢٠ .

[٣] كامل، نبيلة عبد الحليم ، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر ، القاهرة ، مصر، دار الفكر العربي ، ص ٨٢ .

[٤] عادل ، أحمد، (١٩٩٢). الأحزاب السياسية والنظم الانتخابية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ١٠٠ .

العنصر الثاني – العنصر التنظيمي :

الحزب في المصطلح الحديث عبارة عن بنيان تنظيمي متكامل، يقوده رئيس و أعضاء، من خلال القيام بمهام تنظيمية، واجتماعات دورية، ويضم في عضويته عدداً من الأفراد – قلّ أو كثر – تتشابه أفكارهم، ورؤيتهم تجاه القضايا العامة، ويؤدون دوراً فاعلاً يتمثل في ممارسة حقهم السياسي لصالح حزبهم الذي ينتمون إليه. ولا يمكن إطلاق مسمى الحزب على مجرد تجمع غير منظم من عدد من الأفراد؛ إذ لابدّ من التنظيم السياسي حتى يحمل هذا التجمع مسمى الحزب. إنّ الافتقار إلى عنصر التنظيم هو ما خلا تعريف كامل والصاوي من الإشارة إليه؛ لذا كان تعريف الحزب لديهما قاصراً .

العنصر الثالث – الوسيلة :

يمارس الحزب نشاطه من خلال الوسائل السياسية المشروعة التي نص عليها القانون والتي من أهمها حق الانتخاب، ومن خلال هذه الوسائل يصل الحزب إلى الغاية التي يسعى لتحقيقها، وعنصر الوسيلة قصر عن ذكره تعريف المباركفوري .

العنصر الرابع – الغاية :

نصت بعض التعريفات على أنّ الهدف الأساس، والغاية الكبرى التي يسعى إليها الحزب السياسي هي: **الوصول إلى السلطة** بغرض تنفيذ سياساته، وبرامجه، غير أنه في كثير من الحالات نجد أن بعض الأحزاب استطاعت أن تطبق سياساتها جزئياً، أو كلياً وهي خارج سدّة الحكم، وذلك من خلال التأثير على الجهة التي تتبوأ مركز السلطة، بضغوط شعبية، أو اتفاقات، أو تفاهمات أو ... ، و هذا يدلل على أن الهدف الأول و الأسمى للحزب هو : **العمل بشتى الطرق والوسائل والأساليب على تطبيق سياساته**. وإلا – لو كان الهدف الأساس للحزب هو الوصول للحكم - لتفرغ كلياً للصراع مع الجهة التي تتوسد الحكم؛ بغية إقصائها والحلول في مركزها، بغض النظر عن مدى رغبتها في التعاون معه. من هذا المنطلق يمكن القول أنّ تعريف الصاوي جانبه التوفيق حين نص على : أن هدف العمل الحزبي هو الوصول إلى السلطة. وكان الأولى أن ينص على أن الهدف هو : **تطبيق وتنفيذ البرامج والسياسات التي يتبناها الحزب** .

اختيار :

من خلال ما تقدم يمكن بناء تصور عن طبيعة التعريف الذي يراه الباحث أرجح في التعبير عن حقيقة وطبيعة الحزب، فأيّ تعريف يحافظ على العناصر الأربعة السابقة، ويعبر عنها بصورة سليمة وواضحة يمكن اعتباره تعريفا ملائماً ومناسباً للحزب. و بالنظر إلى التعريفات السابقة يمكن القول إنّ تعريف السيد هيكل أوفى بالعناصر الأربعة، لذا فهو أقرب التعريفات لمصطلح الحزب وأنسبها، وأذكره مرة أخرى للتأكيد، فأقول **الحزب** هو : " مجموعة من الأفراد، يتحدون في تنظيم معين، بغرض تحقيق أهداف معينة، عن طريق استعمال حقوقهم السياسية " .

الفرع الثاني – جماعات الضغط

يخضع الحكام و المسؤولون للعديد من أنواع التأثير، والكثير من صنوف الضغط من مختلف الفئات التي يتكون منها المجتمع، من : أحزاب، وهيئات، وجمعيات، وجماعات ضاغطة، ولعل الأخيرة أشد شبهاً وارتباطاً بالأحزاب؛ لكونها تسعى لتحقيق ذات الهدف الذي تسعى إليه الأحزاب؛ ألا وهو وضع برامجها السياسية قيد التنفيذ .

وقبل التفريق بين الحزب والجماعة الضاغطة؛ لا بد من إدراج تعريفٍ مناسبٍ لكل منهما ، يمكن من خلاله تلمس نقاط الاتفاق، والاختلاف .

أوردتُ تعريف الحزب في الفرع السابق، وأقتصر هنا على تعريف جماعات الضغط .

وأعرف جماعات الضغط بأنها : جماعات تقوم على التضامن الخاص بين أفرادها، تعمل على الدفاع عن المصالح الخاصة لأعضائها، من خلال التأثير على صناع القرار في الدولة [١].

من خلال التعريفين – تعريف الأحزاب، وتعريف جماعات الضغط - يمكن ملاحظة الفرق بين الأحزاب والجماعات الضاغطة بالإستناد إلى العناصر التي يرتكز إليها كل منهما:

أولاً – عنصر التنظيم :

يعتبر عنصر التنظيم ركناً أساسياً في تكوين الحزب، بينما تكتفي جماعات الضغط بمجرد تجمع الأفراد تحت أي مسمى سواءً أكان المسمى نادياً أوجمعية أو خلاف ذلك[٢] .

---

[١] يستفاد هذا التعريف من مجمل العناصر والمقومات التي تستند إليها جماعات الضغط.

[٢] هيكل، الأحزاب السياسية ، ص ٢٦.

وهذا مفاده : إنّ الحزب لا يقوم إلا على تنظيم واضح كامل المعالم، يبيّن كيفية إنشائه والانضمام إليه، وواجبات أعضائه ضمن تسلسل ترتيبي مفصل. بينما لا يشترط ذلك في جماعات الضغط، حيث يمكن أن لا تحمل شكل البنيان التنظيمي، بحيث لا يكون لها مقر، ولا يمارس أفرادها نشاطهم بشكل دوري.

ثانياً- أسلوب الممارسة :

تمارس الأحـزاب نشـاطها من خلال استعمـال الحقوق السياسيـة التي نـص عليها الدستور- كالانتخاب مثلاً - ، وتحرص على الوصول إلى مركز صانع القرار، وتراعي الأحزاب شرعية الممارسة، و تنأى عن الأساليب غير المشروعة ما أمكن. بينما لاتراعي جماعات الضغط شرعية الأسلوب بقدر ما تراعي ضرورة تحقيق الهدف السياسي المطلوب[٣].

وهذا مفاده : أنّ جماعات الضغط تستعمل الأساليب الملتوية لتحقيق أغراضها من مثل : الرشوة والابتزاز، ولا تعنى بالوصول إلى مراكز صنع القرار، وتبوء مراكز ومناصب قيادية في الدولة بقدر ما تعنى بوضع سياساتها قيد التنفيذ.

ثالثاً – الغاية :

يعنى كل من الحزب وجماعة الضغط بالتأثير في صناعة القرار في الدولة، إلا أنّ القرارات التي تستهدفها الأحزاب تحمل طابع العموم، أي تهم المجموع، بينما تستهدف جماعات الضغط غايات خاصة تتعلق بمصالح أعضائها فقط[٢] .

---

[١] هيكل، الأحزاب السياسية، ص ٢٦.

[٢] توفيق، أشرف مصطفى، المعارضة، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص ٦٤ .

المطلب الثاني – مشروعية الأحزاب السياسية

إنّ وجود الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي - فضلاً عن تعددها على النحو الذي يجري عليه العمل في واقعنا المعاصر، باعتبار الأحزاب مؤسسات تعمل بالوسائل السياسية بهدف تنفيذ برامجها، وتوجهاتها - هو من المسائل والأمور المستحدثة، التي تناولها عدد من الباحثين بالدراسة ضمن ثلاثة اتجاهات :

الأول – اتجاه يرى حرمة إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق .

الثاني – اتجاه يرى إباحة إنشاء الأحزاب السياسية ضمن ضابط تبني النهج الإسلامي .

الثالث – اتجاه يرى إباحة إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق .

ولاغرابة في تفاوت الآراء من التحريم المطلق إلى الإباحة المطلقة، إذ إنّ المسألة لا زالت ضمن الطور النظري، ولم تر تجربة الأحزاب الإسلامية النور ضمن نظام إسلامي، ولكن ضمن أنظمة علمانية و اشتراكية - أو بعبارة أخرى - غير إسلامية، فكان التصور لدور هذه الأحزاب ضمن النظام الإسلامي مفتوحاً على مصراعيه : من الخير المحض، إلى الشر المطلق، خصوصاً وأنّ هذه الأحزاب المعاصرة لم تأت على مثال سابق يمكن أن يبني عليه الباحثون تصوراتهم.

ولبيان أقوال الباحثين، وأدلتهم أفردت لكل اتجاهٍ فرعاً، أوردت فيه أقواله، ومستنده في الحكم على الأحزاب، وختمت المطلب بترجيح بين هذه الأقوال، والاتجاهات .

الفرع الاول – القائلون بحرمة إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق

يرى القائلون[١] بمنع إنشاء الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية : أنّ الأحزاب السياسية لا مكان لها ضمن النظام الإسلامي، وذلك لأنها تتناقض شكلاً ومضموناً مع التشريع الإسلامي، وقد بينوا طبيعة هذا التناقض من خلال بيان : أنّ وجود الأحزاب في الدولة يؤدي إلى جملة من المظاهر،والصور، والتصرفات التي نهى عنها الإسلام، و كما أنّ النّاظر في قواعد التشريع يجد أنها تنهى عن قيام مؤسسات ذات طابع حزبي في الدولة الإسلامية. وبيان ذلك في جملة العناوين الآتية :

---

[١] تستند معظم الدراسات المتعلقة بشرعية الأحزاب عند التطرق لأدلة القائلين بالمنع إلى الشيخ صفي الرحمن المباركفوري وكتابه الأحزاب السياسية في الإسلام، حيث يعتبر أوفى كتاب في التدليل على حرمة الأحزاب.

أولاً – الافتراق و الاختلاف :

يعدّ الافتراق والاختلاف من أهم المظاهر التي تتسم بها الأحزاب في المجتمعات التعددية، بل يذهب المباركفوري[١] أبعد من ذلك؛ حيث يرى أنّ النظام الحزبي إنما يبنى على الافتراق والاختلاف الذي يجلب الضرر والشرور إلى المجتمع، وتغلب فيه المفسدة، ويناصره في ذلك عدد ممن قالوا بحرمة الأحزاب باعتبارها تفضي إلى التعصب الديني والتقاتل، وقد نهى الله المسلمين عن الاختلاف والافتراق[٢]، " فسبيل المؤمنين واحد لا يتعدد، والأحزاب السياسية إنما تفرق كلمة المسلمين، وتضعف شوكتهم " [٣]، وإن الأمر بالأحزاب سينتهي إلى حد التقاتل والتنازع .

ومن النصوص التي ساقها أصحاب هذا الرأي تأييداً لما ذهبوا إليه قوله تعالى :**(** إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ **)** [٤] وقوله عز وجل : **(** مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ **)** [٥] .

إنّ الآيتين تنهيان عن الفرقة، باعتبارها ليست من صفات المؤمنين، بل هي من صفات المشركين، ورسول الله بريء من المقترفين لها .

كما يقول تعالى : **(** وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ**)** [٦] .

ويقول عز وجل :**(** يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً **)** [٧].

لم يكتف الله تعالى بالنهي عن التنازع، والافتراق، بل وأمر المسلمين أن يجتهدوا في إدراك الصواب، ويتعاونوا على ذلك؛ حتى يرتفع الخلاف.

---

[١] المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص ٣٤ .

[٢] عفانة، جواد موسى،(١٩٩٢). الرأي الصواب في تعدد الأحزاب،(ط٢). ص ٤٠ .

[٣] حليمة، عبدالمنعم،(١٩٩٣). حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية،(ط١). عمان، الأردن، ص ٦٠.

[٤] سورة الأنعام ، آية ١٥٩ .

[٥] سورة الروم ، آية ٣٢ .

[٦] سورة الأنفال ، آية ٤٦ .

[٧] سورة النساء ، آية ٥٩ .

ومن الأحاديث الدالة على نفي الفرقة والاختلاف :

يقول صلى الله عليه وسلم : " يد الله مع الجماعة " [١] .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " من رأى من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية " [٢] .

ويقول صلى الله عليه وسلم: "استووا ولا تختلفوا؛ فتختلف قلوبكم، ليليني منكم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم "[٣].

دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن يكون المسلمون يداً واحدةً، وأن لا يفارقوا الجماعة، وأن يصبروا على أذى الإمام، كما لم يسمح رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاختلاف في الجزئيات الصغيرة، فمن باب أولى أن لا يسمح بالاختلاف في أمر عظيم يهم الأمة، كالاختلافات الناشئة عن تصارع الأحزاب.

ثانياً – الولاء والبراء

إنّ الرابطة التي تجمع أهل الإسلام حسب المباركفوري[٤] هي رابطة الود والإخاء، والتي تشكل أساس الولاء والبراء، وإنّ القول بتشكيل الأحزاب هادم لهذه الرابطة، لأنّ الولاء الحزبي سيحل محل الولاء لجميع المسلمين، وهذا أشبه ما يكون بالولاء للقبيلة الذي نهى عنه الإسلام، وحارب من دعى إليه، ومن النصوص الدالة على ذلك :

قوله تعالى : **(** وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ **)** [٥]. وقوله تعالى**(** إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ **)**[٦]

---

[١]رواه الترمذي، كتاب الفتن، باب في لزوم الجماعة، ح٢١٦٦، صححه الألباني، صحيح سنن الترمذي، ج٢، ص٢٣٢.

[٢]صحيح البخاري ، كتاب الفتن، باب قول النبي r سترون بعدي أموراً تنكرونها، ح ٧٠٥٤ .

صحيح مسلم، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، ح١٨٤ .

[٣] صحيح مسلم ، باب تسوية الصفوف وإقامتها، ح٤٣٢ .

[٤] المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص ٤٥ .

[٥] سورة التوبة ، آية ٧١ .

[٦] سورة الحجرات ، آية ١٠ .

ومن السنة النبوية المشرفة :

عن النعمان بن بشير رضيا لله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ترى المؤمنين في تراحمهم، وتوادهم، وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " (١) .

ثالثاً – الحرص والتنافس

إنّ ظاهرة العداء الحزبي لا تخفى، حيث يعمل كل حزب على الانتقاص من الحزب الآخر قدر الإمكان، وبيان مواطن ضعفه وخلله وعيوبه، حتى يتمكن من كسب أكبر قدر ممكن من الأصوات، (٢) ولا يتورع الحزبيون من تجريح الآخرين وإهانتهم(٣) بقصد الاستئثار بالمناصب في الدولة. ونصوص النهي عن كل هذا لا تخفى، حيث يقول تعالى : ﴿ وَلَا تَجَسَّسُوا ﴾ (٤) .

وعن أبي موسى رضي الله عنه قال:" دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين : أمّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله. فقال : إنا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه " (٥) .

وعن عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه قال : قال لي النبي صلى الله عليه وسلم : " يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة؛ فإنّك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أُعنت عليها .... " (٦) .

وأمّا الطعن في المنافس فهذا ممنوع، قال عليه السلام : " ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء " (٧) .

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ح ٦٠١١ .

(٢) المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص ٤٨ .

(٣) حليمة، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص ٦٠ .

(٤) سورة الحجرات ، آية ١٢ .

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، ح٧١٤٩ .

(٦) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، ح ٧١٤٦ .

صحيح مسلم، كتاب الإمارة ، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها ، ح١٦٥٢ .

سنن النسائي ، كتاب آداب القضاة، باب مسألة الإمارة، ح ٥٣٨٤ .

سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في طلب الإمارة، ح ٢٩٢٩ .

(٧) جامع الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في اللعنة، ح ١٩٧٧ ، صححه الألباني.

ويقول تبارك وتعالى : ﴿ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ ﴾ (١). ويقول تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ (٢) .

إنّ النصوص صريحة في منع سؤال الإمارة، وإيجاب سد الأبواب على من يسعى لذلك، درءاً للمفسدة، وجلباً للمصلحة .

رابعاً – الطاعة والتكاتف :

نهى الإسلام عن السباب والقتال، وأمر بطاعة ولي الأمر، والتجاوز عن أخطائه، وهذا ما لا تقره الأحزاب ولا تبدي له أي احترام.

فالحزب يسعى إلى إظهار عيوب الحاكم قدر ما يستطيع، ويرميه بكل أنواع التقصير، بل وقد يصل به الأمر إلى اختلاق الأخطاء ونسبها زوراً إلى النظام الحاكم، وكل هذا بغية إقصائه عن الحكم، والحلول مكانه في منصب السلطة (٣) .

إنّ النصوص التي توجب طاعة الحاكم لا تخفى ، فمنها : قوله صلى الله عليه وسلم : "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة " (٤) .

وقوله صلى الله عليه وسلم :" من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا يموت ميتة جاهلية " (٥)

إنّ القول بتحريم هذه المظاهر التي تقوم عليها الأحزاب، يفضي إلى القول بحرمة الأحزاب ذاتها؛ إذ إنّ هذه المظاهر لصيقة بالأحزاب وغير منفكة عنها .

---

(١) سورة الحجرات ، آية ١١ .

(٢) سورة الأحزاب ، آية ٥٨ .

(٣) المباركفوري ، الأحزاب السياسية في الإسلام ، ص ٥٣ . حليمة، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، ص ٦٢ .

(٤) صحيح البخاري ، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح٧١٤٢ .

(٥) صحيح البخاري ، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح٧١٤٣ .
صحيح مسلم، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، ح١٨٤٩ .

خامساً – السوابق التاريخية:

من خلال استعراض التاريخ الاسلامي، بدءاً بالعهد النبوي إلى العهد العباسي : نجد أن المسلمين كانوا يداً واحدةً، أو اصطبغوا بصبغة واحدة. ولم تقم المعارضة إلا لفك هذه الوحدة، و نشر الفتنة، والقلاقل بين المسلمين، و ابتدأت بطائفة المنافقين في العهد النبوي، وتلتها طائفة قتلة عثمان رضي الله عنه وأنصار معاوية ضد عليّ رضي الله عنهما في العهد الراشدي. ومعارضة الحسين، وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهما في العهد الاموي، التي انتهت الى مقتل كل منهما، واستباحة بيت الله الحرام، وتلاها بعد عقود خروج العباسين على الأمويين، وما كان من قتل، وفتك، وتدمير و فساد في الأمة. ولم يستقر الامر للعباسيين كسابقيهم، وقامت الدويلات في بلاد الإسلام، وكان ما كان من القتل، والدمار .

إنّ الأحزاب السياسية حين تتعدد في هذه الامة؛ فإنه يغلب على الظن أنّ الأوضاع سوف تنقلب من الأمن والأمان إلى القلق، والاضطرابات، والفساد والقتال، والحروب الداخلية تماماً كما حصل في بلاد الإسلام بعد أن ظهرت الطوائف والأحزاب في نهايات العهد الراشدي. حيث يرى المباركفوري[١] أنّ لنا في التاريخ عبرة وموعظة، تقينا من أن نكرر الأخطاء التي مرت بها دولة الإسلام فيما سبق من العهود .

الفرع الثاني - القائلون بإباحة إنشاء الأحزاب ضمن ضابط تبني النهج الإسلامي

يتجه بعض الباحثين المعاصرين[٢] في النظام السياسي الإسلامي، إلى إباحة التعدد السياسي ضمن الدولة الإسلامية، مع الحفاظ على ضابط كون هذه الأحزاب تتبنى النظام الإسلامي كأساس للحكم .

يرتكز القول بإباحة التعدد السياسي ضمن الضوابط إلى جملة من القواعد، والأسس، والأصول، أذكرها فيما يأتي :

---

[١] المباركفوري ، الأحزاب السياسية في الإسلام ، ص ٦٣ .

[٢] نقل الغنوشي عن جملة من المعاصرين دعوتهم إلى إقامة التعددية الحزبية ضمن المجتمع الإسلامي، من أمثال : الطهطاوي، والكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وعبد الحميد بن باديس، وحسن البنا. انظر: الغنوشي، راشد، (١٩٩٣). الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٥١-٢٥٣ .

أولاً – السياسة الشرعية :

لا يشترط في الجوانب الإدارية والتنظيمية في الدولة أن تكون على مثال سابق، بل الذي يشترط هو أن لا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية، وحدودها العامة، و أن تتحقق بها المصلحة، ويرفع بها الحرج.

فإذا كان الواقع يشير إلى ضعف الوازع الديني لدى الأنظمة الحاكمة، فليس هناك أي مانع من بناء تنظيمات حزبية تعمل على رقابة الحكام، وتضع البرامج السياسية التي تقوم بإصلاح البلاد والعباد، مما يندرج تحت باب السياسة الشرعية[١] .

ثانياً – الأصل في العقود والمعاملات الإباحة :

إنّ صياغة التعددية الحزبية، التي تحقق المصلحة وتفي بالحاجة، وتصون الأمة من جور الحكام المستبدين، ولا تصطدم بمحكم في الشريعة، سواءً كان نصاً جزئياً، أو قاعدةً كليةً، تحمل على الأصل وهو الجواز، إعمالاً لقاعدة : الأصل في العقود والمعاملات الإباحة [٢] .

ثالثاً – قاعدة: " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"

إنّ الشريعة الاسلامية تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية، يتوقف وجودها، أو حسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية السياسية، وذلك على النحو الآتي :

أ- الشورى :

حيث إنّ إطلاق تعدد الأحزاب ضمن الأسس الشرعية، وفتح الباب أمام أهل الخبرة، والاختصاص ليقدموا برامج الحكم المقترحة سيمكن أهل الشورى والمجالس الشورى من النظر إلى البدائل المختلفة واختيار أنسبها وأصلحها للتطبيق.

---

[١] الصاوي ، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ، ص ٧٥ .

[٢] يقرر الدكتور عدنان سعد الدين عن النتائج التي ترتبت على القول بمنع الأحزاب، فيقول متسائلاً : " لماذا نحظر على أنفسنا هذا الحق (إنشاء الأحزاب) المباح والمتاح ؟ ليكون حلالاً (للآخرين) وحراماً على من ضحى بكل غالٍ ونفيسٍ (أي الإسلاميين) في سبيل الله دفاعاً عن عقيدته وأرضه. وتمر الأيام لتجد التنظيمات (الإسلامية) نفسها خارج الدائرة (دائرة العمل السياسي المشروع) .... (إن القاعدة التي تستند إليها الأحزاب في بيان أصل مشروعيتها هي) الأصل في الأشياء الإباحة " . انظر : سعد الدين، عدنان، بحث بعنوان من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، منشور في كتاب بعنوان الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، ص ٢٩٦ .

فإذا كانت الشورى لا تتحقق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فعاليةً في واقعنا المعاصر إلا من خلال التعددية السياسية، فقد امتد القول من إباحة هذه التعددية الى القول بوجوبها، إعمالاً لقاعدة: **ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**[١] .

ب – الرقابة على السلطة

إنّ إقامة هذا الواجب المستند إلى قاعدة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لا يمكن أن يتم إلا ببناء تكتلات شعبية تتولى هذه المهمة، إذ إنّ المعارضة الفردية المتناثرة لا جدوى لها أمام جبروت الطغاة. بل إنّ قيام التكتلات، وأهم أشكالها الأحزاب : أكثر فعاليةً وعمقاً، وأجدى في باب التغيير والإصلاح، واستصلاح الأحوال[٢] .

رابعاً – قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات :

إنّ المفاسد المترتبة على منع الأحزاب، وبالتالي انتشار العمل السرّي، و ما يتلوه من خروج مسلح، وإشاعة للفوضى والاضطراب، أعظم من مفاسد السماح بوجود الأحزاب، إذ يشيع في جوّها نوع من الاستقرار النسبيّ، حيث يثري العمل السياسي، و يعمل على تعميق الوعي لدى العامة، وعلى صيانة الحريات، ومنع التسلط، وإشاعة الاستقرار في أوساط الأمة [٣] .

خامساً – صيانة الحقوق والحريات :

إنّ مقصود الشارع من حفظ الحقوق، والحريات، لا يتأتى إلا ضمن تكتلات تعمل على صيانتها من جور الحكام، فقوة الاجتماع التي يكتسبها الرأي الواحد يمكن أن تؤثر في النظام، بخلاف الرأي الفردي، الذي لا ينتج إلا إذا تحرك الوازع الداخلي في ضمير الحاكم، و هذا مما لا يمكن التعويل عليه غالباً .

فبما أنّ التعددية هي السبيل الأنجع لحفظ الحقوق والحريات فإن العمل بها يتعين، وهي اللغة المناسبة لهذا العصر، وهي ممّا تعارفت عليه أنظمة هذا العصر [٤] .

---

(١) (٢) (٣) (٤) الصاوي ، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ، ص ٧٦ - ٨٢.

الفرع الثالث – القائلون بإباحة التعددية بإطلاق

ينادي هذا الاتجاه [٣] بفتح الباب على مصراعيه لتشكيل الأحزاب من شتى الاتجاهات، والمدارس الفكرية، سواءً كانت إسلامية، أو شيوعية، أو علمانية، ضمن نطاق الدولة الاسلامية.

حيث لا يعارض أنصار هذا الاتجاه قيام أي حركة سياسية، وإن اختلفت اختلافاً جذرياً مع النظام الإسلامي، وأنّ الشعب له مطلق الحرية في اختيار الجهة التي تمثله، سواءً اختار اتجاهاً إسلامياً أم لا، فيجب على المتبنين للاتجاه الإسلامي أن يكونوا قادرين على الدفاع عن أطروحاتهم، وبرامجهم، وإقناع غيرهم بها، و خاصة أفراد الشعب الذين يمارسون حق اختيار السلطة .

ويستشهد أنصار هذا الاتجاه : بأنّ الإسلام قد استوعب أنظمةً تختلف جذرياً عن مبادئه، وأركانه، من مثال : المجوسية، واليهودية، والنصرانية، والصابئة، ولم يضق ذرعاً بوجودهم، وانخراطهم ضمن المجتمع الاسلامي ، فإذا كان كذلك فهو لن يضيق بالأنظمة الحديثة من مثل : الشيوعية، والعلمانية .

ترجيح واختيار

تفاوتت أقوال الباحثين في شرعية تكوين الأحزاب السياسية من الإباحة المطلقة إلى التحريم المطلق، وذلك - كما أشرنا – لكون المسألة ما تزال في طورها النظري، إذ أنه إضافةً إلى ضرورة وجود الأحزاب؛ لابدّ ابتداءً من وجود نظام إسلامي تعمل الأحزاب من خلاله، وهذا مما نفتقر إليه في العصر الحاضر. هذا، ومن خلال أخذ ما سبق بعين الاعتبار، يحاول الباحث تحديد حكم لهذه المسألة من خلال الوقوف على العناصر التي استند إليها الباحثون في هذا الموضوع :

أولاً – النصوص :

باستقراء النصوص التي استند إليها الباحثون فإننا نجد ما يلي :

---

[٣] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩٢ .

١- النصوص ليست صريحة في التدليل على حكم الحل أو الحرمة للأحزاب، بل هي تنهى في عمومها عن بعض المظاهر التي اتسمت بها الأحزاب كالفرقة، والاختلاف، والتنافس اللامشروع ، فإذا أمكن وضع ضوابط من خلال ما أشارت إليه النصوص، تمنع المظاهر السلبية للأحزاب، وتبني المظاهر الإيجابية، كالتعاون والتناصح فلا يبقى مكان للقول بحرمتها، وقد استدل القائلون بالإباحة على عموم أحكام الشريعة والتي وظفوها في التدليل على أن الإسلام يتسع لإنشاء الأحزاب، وتكوينها، فضلاً عن أنه في بعض الأحوال يرون وجوب تكوينها .

٢- إنّ النصوص الشرعية التي استند إليها المانعون، والتي تنهى عن الفرقة، وعن الولاء لغير الإسلام، وتأمر بالطاعة والتكاتف يمكن أن تشكل تصوراً لجملة الضوابط الواجب توفرها في الأحزاب

ضمن النظام الإسلامي، و بذلك فإننا نجمع بين عموميات الشريعة، التي يستفاد منها جواز تشكيل الأحزاب وبين تفصيليات الشريعة التي تنهى عن بعض المظاهر التي اتسمت بها الأحزاب .

ثانياً – التصور النظري لدور الأحزاب في المجتمع

١- عبّر التصور النظري للقائلين بالمنع عن الأحزاب بالقول : إنّها جماعات عدائية، تخلق الاضطراب، والفوضى في النظام، تعمل على نشر الأفكار الهدامة، وتؤسس لانهيار النظام القائم .

إنّ هذا التصور ليس صحيحا على إطلاقه، ربما تحمل بعض الأحزاب بعض هذه المعاني السلبية، ولكن يجب أن لا ننسى أنّها تعمل ضمن نظام، وأنّها محكومة لقانون، وهذا القانون هو الذي يحدد طبيعة عمل الحزب، وكيفية ممارسته لنشاطه، وفي كثير من الأنظمة تتعرض الأحزاب للمساءلة والتوقيف، وأحياناً تغلق مراكزها ومؤسساتها ويعاقب المسؤولون فيها، لذا فإن القول بأن الأحزاب تمارس عملية هدم للنظام والدولة قول غير دقيق، و بحاجة إلى تفصيل، إذ ينبغي أن نؤكد أنّ أي عمليات تقوض النظام، لا تتم إلا حين يدخل هذا الأخير في حالة فوضى، كثورة، أو انقلاب، أو اضطراب اقتصادي أو اجتماعي عنيف، وحينها لا يقتصر إحداث الفوضى على الأحزاب فقط بل يمتد ليشمل كافة فئات المجتمع، ذات التنظيم منها، وغير ذات التنظيم .

٢- إنّ هذا التصور منقول عن الأنظمة الغربية، والتي تختلف في أسسها، ومبادئها، وطرق عملها عن النظام الإسلامي، لذا فإنّه ليس من الصواب نقل التصور عن التجربة الغربية وإلصاقه بالنظام الإسلامي، إذ إنّ الإسلام يعالج كثيراً من إشكاليات الأحزاب، كما أنّ صورة ممارسة العمل الحزبي في النظام الإسلامي مختلفة عنها في النظام الغربي .

ثالثاً - الواقع التاريخي

استند القائلون بمنع إنشاء الأحزاب وتكوينها إلى بعض أحداث التاريخ الإسلامي، حيث يرون أنّ وجود ما يمكن أن يسمى بالأحزاب، أو الفرق كان السبب الأول لظهور وانتشار الفتن، ولتقويض الدول الإسلامية المتعاقبة، كما وأسهم في إضعاف الداخل الإسلامي .

وأقول : إنّ إرجاع جميع مظاهر الفرقة، والاختلاف، إلى وجود الأحزاب أمر غير دقيق، فقد أدت عوامل أخرى دوراً كبيراً في خلق الاضطراب، ولعل من أهمها الصراع الشخصي على النفوذ، وعلى كرسي الحكم، و ثقافة الولاء للقبيلة، وسوء إدارة الدولة من قبل الحكام والولاة، بل وإنّ منع بعض الدول مظاهر المعارضة أسهم في تكوينها، ومن ثم نموها وتطورها، إذ لم تترك بعض الدول فسحة لقول كلمة نصح للحاكم، بل عسفت بكل من حاول تأدية واجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر للولاة، مما أدى إلى خلق معارضة تعمل بالسر، وهذا أخطر كثيراً من السماح بإنشاء معارضة تعمل علناً، إذ لا يخفى الدور الهدام الذي يمكن أن تلعبه، بل ولعبته الحركات السرية في التاريخ الإسلامي؛ لذا فإن إرجاع اضطرابات التاريخ الإسلامي إلى سبب واحد ألا وهو وجود الأحزاب أمر غير سديد .

رابعاً – السماح المطلق بإنشاء الأحزاب

استند الرأي القائل : بإطلاق إنشاء الأحزاب السياسية وتكوينها ضمن النظام الإسلامي، إلى اعتبار أنّ الإسلام لا يضيق بالمخالف، بل ويملك من الإمكانات، والحجج والبراهين ما يمكنه من الوقوف في وجه أية دعوة، بغض النظر عن انتمائها، أو فلسفتها.

إنّ الإسلام غير عاجز عن مواجهة أي توجه حزبي شرقي، أو غربي، ولكن لا بدّ من توفر جملة من الشروط تضمن ألا يتحول النظام الإسلامي إلى خانة الدفاع عن نفسه ووجوده، وأن لا تصبح الأنظمة غير الإسلامية هي ذات النفوذ والسيطرة داخل الدولة الإسلامية، وحتى يتحقق هذا لا بد من توافر ثقافة مجتمعية عالية، ذات دراية واسعة بالشأن السياسي، حتى لا يقع الفرد

ضحية الأفكار الدخيلة، كما ولا بدّ أن تخضع الأحزاب غير الإسلامية إلى رقابة دقيقة من الدولة، وأن تحدد لها طرق ومعايير، تُمنع من تجاوزها .

نتيجة - إنّ إنشاء الأحزاب بالمفهوم الحديث في الدولة الإسلامية ينهض بالعمل السياسي في الدولة، وإنّ الجوانب السلبية المصاحبة لوجود الأحزاب يمكن التغلب عليها من خلال وضع قوانين تمنع ممارستها، وتجرم ارتكابها.

هذا، وإن توافرت الشروط ولم يخش على النظام فلا مانع من السماح بتأسيس أحزاب مخالفة في مبادئها وأفكارها للإسلام، أما إذا خشي على النظام القائم فإن الأولى عدم السماح لمثل هكذا الأحزاب من الظهور على الساحة الإسلامية .

المطلب الثالث – دور الأحزاب السياسية في بناء التكافل السياسي

إنّ الدور الذي تقوم به الأحزاب في المجتمع السياسي له كبير الأثر في صياغة التكافل السياسي، ونقله من حيز التنظير إلى حيز التنفيذ، و باستقراء المهام التي يضطلع بها الحزب يمكن القول : إنّه يعمل وبشكل فعال على دمج الفرد في الحياة السياسية، ويعمل على إشراك كافة فئات المجتمع في صنع القرار السياسي، و هذا بالتحديد مفهوم التكافل السياسي وغايته .

وبالنظر إلى التطبيق العملي لدور الأحزاب في المجتمع الإسلامي تاريخياً نجد أنّ هذا الدور محصور بما كان متاحاً من العمل السياسي في تلك الفترة، وللأسف الشديد كان معظم العمل السياسي يدور حول تحقيق الولاء للإمام، ومنع أية مظاهر معارضة أو انتقاد، وقد أدى هذا إلى انتقال أعمال المعارضة من العلنية إلى السرية، وتحويل الدور الحزبي من الجانب الإيجابي إلى الجانب السلبي.

إنّ مهام ووظائف الأحزاب في النظم المعاصرة التي تسمح بالتعددية السياسية تتسم بكثير من الإيجابية، وإن كانت لا تخلو من السلبية، حيث يقوم الحزب في النظم المعاصرة بجملة من الوظائف[١] التي تسهم في الارتقاء بالحياة السياسية ضمن الدولة .

---

[١] وأهم هذه الوظائف : **أولاً** - إعداد المواطن سياسياً والمساهمة في تربيته وتثقيفه

ويعمل الحزب على ذلك من خلال توفير المعلومات السياسية للمواطن، وزيادة وعيه واهتمامه بالنشاط السياسي، وتحفيزه للقيام ببعض الأنشطة في هذا المجال

ثانياً - المساعدة في تكوين رأي عام ومؤثر

حيث يصوغ الحزب مجموع الأفكار الفردية ضمن إطار فكري موحد، يشترك في تبنيه جميع الأفراد المنتمين للحزب وعدد آخر من خارجه، مما يسهم في اجتماع عدد كبير من الأفراد في تبني فكرة مشتركة، والضغط على الحكومة للعمل على تنفيذ هذه الفكرة .

ثالثاً – الإقلال من الاضطرابات المجتمعية

حيث تعمل الأحزاب كمتنفس للجماهير تعبر عن غضبها أو سخطها على قرارات النظام، وإذا انعدمت الأداة التي تمكن الأفراد من التعبير عن اعتراضهم فإن ذلك سيقود إلى أحد طريقين كل منهما خطر على النظام والدولة: الطاعة المطلقة، أو الثورة .

رابعاً – اختيار الشخصيات القيادية و إعدادها

إنّ الفرد العادي يمكن بمساندة حزبه أن يصبح في موقع القيادة إن كان يمتلك الخبرات والمهارات الكافية، و لولا التنظيم الحزبي - في كثير من الأحيان - لبقي أصحاب الكفاءة معزولين عن النواحي السياسية، ليس لهم ذكر أو أثر، وذلك ليس راجعاً إلا لكونهم أفراداً مشتتين لا حول لهم و لا قوة .=

أمّا عن طبيعة ودور الأحزاب ضمن الدولة الإسلامية، فهو يدور حول المحاور التالية :

أولاً – الدور التربوي :

إنّ المؤسسات الحزبية في الدولة الإسلامية يجب أن تعنى أولاً بإعداد الفرد، ليس من حيث النواحي السياسية فحسب، بل يجب أن تعمل على بناء الجوانب التي يتطلبها العمل السياسي، كالعقيدة، والمواظبة على العبادة، والالتزام الأخلاقي والاجتماعي، إذ إنّ العمل السياسي إذا خلا عن العقيدة الإيمانية التي تنص على الإخلاص في العمل لا يبعد أن يقصد به المصالح الآنية للفرد، لا المصالح الكلية للمجتمع، وكذا لا تخلو آثار العبادة والالتزام الأخلاقي من إضفاء روح الود والنقاء، والابتعاد عن مواطن الشبهات، والمنافسات غير الشريفة في العمل السياسي، وبعد ذلك كله، تعمل الأحزاب على تثقيف الفرد وإعداده سياسياً.

إنّ الحزب في الدولة الإسلامية يعمل على تهيئة الفرد لأن يكون – بحق - جديراً " بحمل رسالة الإسلام في التوحيد والعدل والمسؤولية، والأمانة، والرحمة، والجهاد، والاستكفاء الذاتي، والقوامة على حكومته " [(١)] .

ويتضح الدور التربوي للاحزاب في بناء التكافل السياسي من خلال تمكين الفرد من الاشتراك السياسي؛ ببنائه وتثقيفه سياسياً؛ بحيث يمتلك المؤهلات والإمكانيات التي تساعده على المشاركة السياسية.

ويفترق هذا الدور لدى الأحزاب الإسلامية عن غيرها من الأحزاب بضرورة الاستناد إلى القواعد العامة في الشريعة الإسلامية العقدية منها والأخلاقية والاجتماعية، بحيث تكفل مشاركة سياسية نزيهة وهادفة لمصلحة الجماعة .

=**خامساً** – الأحزاب تمنع استبداد النظام الحاكم

إن حركة الأحزاب في انتقالها من مكان الأغلبية إلى مكان الأقلية، ثم محاولتها للعودة ثانية إلى مكان الأغلبية، يحقق عدم استبداد حزب معين، أو فئة قليلة بالحكم أو احتكار السلطة، ومع وجود الأحزاب تشعر الحكومة دائماً بالمسؤولية، وتترسم خطاها في تنفيذ الحكم بحذر شديد .

وللتوسع في وظائف الأحزاب في النظم المعاصرة انظر:متولي، عبد الحميد،(١٩٦٣)، أزمة الأنظمة الديمقراطية، (ط٢). الاسكندرية، مصر، دار المعارف، ص١١٠-١١٣. وهيكل، الأحزاب السياسية، ص ٢٩-٣٥ . وعبيد، الأحزاب السياسية، ص ٨٤-١٠٢. وانظر كذلك : توفيق، المعارضة، ص ٣٤ – ٣٨ .

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩٧ .

ثانياً – الدور التنظيمي :

حيث تعمل الأحزاب - بعد بناء الأفراد - على توحيد جهودهم، وتنظيمها ضمن العمل الحزبي الواحد، بحيث تجعل منهم قوة ضاغطة تستطيع التأثير على صناع القرار، إذ إنّ العمل الجماعي لأفراد الدولة ضمن الأحزاب هو أهم السبل وأنجحها للتأثير على القرار في الدولة، فترك الأفراد دون تنظيم سيعمل على إفراغ العمل السياسي من مضمونه، إذ إنّ الدولة تهتم بالاحتجاجات والمتطلبات الجماعية أكثر من المتطلبات الفردية.

ولعل غياب الدور التنظيمي سياسياً في العصور السياسية الأولى للإسلام هو ما أدّى إلى تحول الخلافة إلى ملك بعد انقضاء العهد الراشدي، حيث لم يكن هناك سبيل للوقوف في وجه النظام سوى بعض المحاولات الفردية الجريئة التي لم تغير إلا قليلاً، وهذا الواقع أدى فيما بعد إلى اللجوء إلى التنظيمات السرية كحل بديل للمشاركة السياسية [١].

ثالثا – الدور الوقائي :

حيث تعمل الأحزاب السياسية على حماية الأمة من المظاهر والأفكار والعقائد الدخيلة عليها، والتي أبعدتها أو يمكن أن تبعدها عن المنهج الإسلامي النبوي الذي يجب أن يكون عليه الفرد المسلم[٢].

رابعاً – الدور العلمي :

حيث تعمل الأحزاب السياسية على بناء وتأصيل النظم الحيوية الفرعية ضمن النظام الإسلامي الكلي، بما يتفق مع الإسلام، ويبتعد عن عن النظم التقليدية البحتة التي لا تتصل به ولا تستند أو تقوم عليه، وذلك في كل الجوانب: الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والدولي .. الخ [٣].

---

[١] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩٦ .

[٢] البنا، حسن، الرسائل، ص ٩٩ .

[٣] المصدر السابق، ص ١٠٠ .

المبحث الرابع – الإعلام في الدولة الإسلامية

توسّع الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام الحديثة في التأثير على الجوانب السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية في الدولة، حتى وصلت إلى مستوى يعكس مدى الرقي والتحضر الذي تعيشه الدول من خلال المفاهيم، والتصورات التي تقدمها عن طبيعة المجتمع .

فإلى جانب الدور الاقتصادي والاجتماعي، يمارس الإعلام دوراً مهماً في الجانب السياسي؛ وذلك من خلال تزويد الأفراد والجماعات بخبرات سياسية تسهم في تشكيل الرأي السياسي للفرد والجماعة، وبالتالي تزيد من قدراته وفرصه في الاشتراك في العملية السياسية في الدولة، وقد أصبحت كثير من المجتمعات تعتمد اعتماداً كلياً على الإعلام في نقل الرسالة للجماهير[١].

إنّ الأثر الكبير للإعلام ووسائله على الحياة السياسية أثار اهتمام كافة أطياف المجتمع من حكومات، ومؤسسات، وهيئات، وجمعيات، وأفراد بهذه الأداة الحديثة من أدوات الاتصال المجتمعي .

ولبيان الدور والأثر الذي يقوم به الإعلام في الجانب السياسي، وبالأخص فكرة التكافل السياسي ضمن الدولة، قمت ببحث موضوع الإعلام من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول – مفهوم الإعلام.

المطلب الثاني – مفهوم الإعلام الإسلامي ودوره في التكافل السياسي .

المطلب الأول – مفهوم الإعلام

أولاً –الإعلام لغةً :

يرجع لفظة إعلام إلى مادة عَلِمَ و التي تفيد : اليقين والمعرفة، والعِلْم: نقيض الجهل، تقول : تعلّمت الشيء إذا أخذت علمه[٢]. و الإعلام مصدر للفعل أعلَمَ أي أنبَأ وأخبَرَ .

---

[١] عبده، عزيزة، (٢٠٠٤). الإعلام السياسي والرأي العام، (ط١). القاهرة، مصر، دار الفجر، ص ٥ .

[٢] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مجلد٤، ص ١١٠. الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٥٨٣ .

ومنه **فالإعلام لغةً** :

إعطاء، أو بث، أو تزويد، أو نقل المعلومات و الآراء والاتجاهات من جهة لأخرى من خلال الوسيلة المناسبة [١].

ثانياً - اصطلاحاً :

ربما لا يكون هناك تعريف واحد محدد لمفهوم الإعلام ؛ وذلك لاتساع مفهومه، و تداخله مع الكثير من مجالات النشاط الإنساني، والعلاقات الانسانية بمختلف أنواعها، وهذا كله يجعل من الصعب وضع تعريف محدد للإعلام [٢]، إذ يعمل كل باحث وكاتب على وضع تعريف للإعلام من حيث وجهة نظره، ودائرة اختصاصه. وسأقوم بعرض بعض هذه التعريفات ومن ثم أتناولها بالمناقشة والاختيار.

تعريف الإعلام :

- يرتكز الإعلام على الاتصال فهو : "نقل الخبر من نقطة أو مركز، وتوزيعها على عدة نقاط يكون الهدف منها إما تعبئة الجماهير، أو إثارة النقاش حول قضايا هامة" [٣].

- "نشر الحقائق، والأخبار، والأفكار، والآراء بين الجماهير بوسائل الإعلام المختلفة كالصحافة، والإذاعة، ودور السينما، والمحاضرات، والندوات، والمؤتمرات، والمعارض وغيرها، وذلك بغية التوعية والإقناع وكسب التأييد" [٤].

- "تزويد الناس بالأخبار الصحيحة الواضحة، والمعلومات السليمة الصادقة، والحقائق الثابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع، أو مشكلة من المشاكل، بحيث يعبر هذا الرأي تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم، وميولهم. ويتم تحقيق ذلك بواسطة أجهزة الإعلام المختلفة من صحافة، وإذاعة، و تلفزيون، وغيرها"[٥] .

---

[١] حجاب، محمد منير،(٢٠٠٤). المعجم الإعلامي، (ط١). القاهرة، مصر، دار الفجر، ص ٦١ .

[٢] الفار، محمد جمال، (٢٠٠٦). المعجم الإعلامي، (ط١). عمان ، الأردن، دار أسامة ، ص ٢٦ .

[٣] مبيض، عامر رشيد،(٢٠٠٠). موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية، سوريا، ص ١٠٤.

[٤] بدوي، أحمد زكي،(١٩٨٥). معجم مصطلحات الإعلام،(ط١). القاهرة، مصر، دار الكتاب المصري، ص ٨٣.

[٥] عزت، محمد فريد،(٢٠٠٢). القاموس الموسوعي للمصطلحات الإعلامية،(ط١). القاهرة، مصر، العربي للنشر والتوزيع، ص ٢٨٨ . الفار، محمد جمال، المعجم الإعلامي، ص ٢٨ .

مناقشة :

إنّ استقراء عديد التعريفات التي وضعها الباحثون للإعلام يقودنا إلى تحديد جملة المقومات التي يقوم عليها مفهوم الإعلام :

١- عملية الإعلام : و التي يعبر عنها بـــ : نشر، أونقل، أوإعطاء، أوبث المعلومات، أو تزويد الناس بها، أو تحقيق الشيوع والذيوع لفكرة ما .

فلا بدّ عند البدء بتعريف مفهوم الإعلام من ذكر، وتحديد حقيقة الركن الذي يقوم عليه، والذي تستند عليه بقية الأركان، ألا وهو نشر المعلومات، ومن ثم التعرض لباقي الجوانب التي يشتمل عليها الإعلام، و التي تميزه عن غيرها .

٢- عناصر الإعلام :

تشتمل عملية الإعلام على أربعة عناصر :

أ- المرسل : الطرف الذي يقوم ببث المعلومة .

ب-المستقبل : الطرف الذي يستقبل المعلومة .

ج - الرسالة : المعلومة التي يتم نقلها .

د - وسيلة الإعلام : الأداة التي يتم من خلالها بث المعلومة.

٣- هدف الإعلام :

للإعلام أهداف عديدة تشمل جميع الجوانب الحياتية للفرد والمجتمع، من الترفيه والتسلية إلى تعبئة الرأي العام، وتأليب المجتمع ضد نظام أو فكرة، وعادة ما يتعرض الباحثون إلى ذكر هدف الإعلام كل من زاوية اختصاصه .

اختيار :

اشتملت التعريفات السابقة على جميع مقومات الإعلام باستثناء التعريف الأول، حيث أهمل عنصر الوسيلة الإعلامية، لذا؛ فإنّ أي تعريف من التعريفات استوفى المقومات يعتبر تعريفاً مناسباً للإعلام، هذا، وقد آثرت اختيار التعريف الآتي لاشتماله على المقومات بتفصيل لم يرد في غيره من التعريفات،

وقمت بصياغة هذا التعريف بحيث يكون متضمناً جميع عناصر مفهوم الإعلام، مراعياً خصوصية الإسلام في تمسكه بضوابطه الخاصة، ليكون تعريفاً للإعلام ضمن النظام الإسلامي، وهو الآتي :

تزويد الجمهور بكافة الحقائق والأخبار والمعلومات السليمة عن القضايا والمشكلات ومجريات الأمور بطريقة موضوعية منضبطة بمقاصد وأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، من خلال استخدام كافة أوجه النشاط الاتصالية، بما يؤدي إلى إيجاد أكبر درجة ممكنة من المعرفة والوعي والإدراك [١].

يمكن ملاحظة : أنّ التعريف هنا مضبوط بعنصر الخضوع لأحكام وقواعد النظام الإسلامي، وعليه؛ فإنّ هذا التعريف محققٌ لجميع عناصر مفهوم الإعلام مضافاً إليها عنصر : طبيعة النظام الذي يعمل الإعلام من خلاله، ألا وهو النظام الإسلامي ، فكان تعريفاً للإعلام ضمن النظام الإسلامي .

ثالثاً – علاقة مفهوم الإعلام بمفهوم الاتصال :

من خلال استقراء جملة من الدراسات والكتب التي تناولت موضوع الإعلام والاتصال؛ نجد أن الباحثين قد توزعوا في بيان العلاقة بين الإعلام والاتصال إلى ثلاث مجموعات :

الأولى : ترى أن الإعلام والاتصال مترادفان ويحملان ذات المفهوم، ولا فرق في القول بين وسائل الاتصال ووسائل الإعلام[٢]، إلا أن الأخير هو ما شاع في العصر الحاضر.

الثانية : ترى أن الاتصال أحد فروع الإعلام، و تصنف الاتصال كأحد الوسائل الإعلامية، فهناك التلفاز، والإذاعة، والمسرح، والاتصال سواء كان شخصياً أو جماهيرياً، فكلها وسائل إعلامية لنشر المعلومات[٣].

الثالثة : ترى أن الإعلام أحد فروع الاتصال، حيث ترى أن الإعلام ينحصر في نطاق استخدام الوسائل الجماهيرية كالتلفاز، والإذاعة، بينما يشتمل الاتصال بالاضافة إلى الوسائل السابقة على اللقاءات والندوات، والمؤتمرات، والبريد الإلكتروني، والانترنت، وأجهزة الاتصال السلكية

---

[١] قمت باختيار هذا التعريف من : حسين، سمير محمد،(١٩٨٤). الإعلام والاتصال بالجماهيروالرأي العام، (ط١). القاهرة، مصر،عالم الكتب، ص٢٢. وأعدتُ صياغته بإضافة ضابط مراعاة الجوانب الشرعية الإسلامية.

[٢] ياسين، شواف، (١٩٩٧). وسائل الاتصال والإعلام، الطيبة، فلسطين. عدد الباحث في مجمل كتابه مجموعة من الوسائل باعتبارها وسائل اتصال وإعلام معاً، فهو بذلك لم يفرق بين الإعلام والاتصال. وهناك من رأى أنّ الاتصال إذا اشتمل على خاصية الصدق والصراحة فإنه يسمى إعلاماً. انظر : حسين، الإعلام والاتصال بالجماهير، ص ٢٢ .

[٣] إبراهيم، شاكر، الإعلام ووسائله ودوره في التنمية ، مالطا، مؤسسة آدم للنشر والتوزيع، ص ١٠٣ .

واللاسلكية، فالاتصال بذلك وإن كانت يشتمل على صفة العموم، إلا أنه يشتمل على وسائل لا يشملها الإعلام[(١)] .

يرى الباحث – من خلال النظر إلى خصائص الإعلام - أنّ الإعلام هو أحد فروع الاتصال؛ فالاتصال يعبر عن أي نوع من أنواع التواصل بين البشر، فأية رسالة يتم تبادلها بين طرفين بغض النظر عن شكلها أو طبيعتها تعتبر اتصالاً، وحتى التواصل مع الأجهزة المصنعة، كحواسيب الرد الآلي مثلاً، يعتبر اتصالاً.

بينما يختص الإعلام بأنه اتصال من نوع خاص؛ فهو موجه لفئة عامة من الأفراد، ويستخدم تكنولوجيا وأجهزة ووسائل اتصال معقدة ومتطورة، ومحطات إذاعية يندر أن يمتلك مثلها الأفراد العاديون، كما ويتطلب الإعلام تكاليف ومصاريف عالية، ويهتم برصد النتائج من المستقبلين .

وأما بالنسبة للموضوعات المتعلقة بالإعلام فإنني سأوردها مختصرة في الآتي [(٢)].

أولاً – أنواع الإعلام[(٣)] :

يقسم الإعلام حسب الفئة التي يستهدفها إلى :

١- إعلام داخلي : وميدانه الدولة بحدودها الرسمية،

٢- إعلام خارجي : يعمل على تعريف العالم بالوطن ، ويكشف عن سياسة الدولة تجاه العالم .

ويقسم حسب الوسائل الإعلامية إلى :

١- وسائل إعلام مطبوعة : مجالها القراء، ووسيلتها الكلمة المكتوبة : الصحف، والكتب، والنشرات، والمجلات، والخرائط، والبوسترات .

٢- وسائل إعلام مسموعة ومرئية : التلفاز، والإذاعة، والسينما، و المسرح .

[(١)] شاوي، برهان، (٢٠٠٣). مدخل في الاتصال الجماهيري ونظرياته، (ط١). إربد، الأردن، دار الكندي، ص١٤ .

[(٢)] لم أشأ أن أغفل مقومات الإعلام، وإن كان لا جديد أضيفه بالنسبة إليها، حيث أن التركيز هو حول توظيف الإعلام في الجانب السياسي، فآثرت سردها بشكل سريع موجز .

[(٣)] عيروط، مصطفى،(١٩٨٢). وسائل الإعلام والمجتمع،(ط١). عمان، الأردن، مطبعة فيلادلفيا، ص ٢ .

ثانياً- عناصر الإعلام[١] :

يشتمل الإعلام على أربعة عناصر :

المرسل : وهو الطرف القائم بالاتصال، والمستقبل : وهو الطرف المستهدف من العملية الاتصالية، والرسالة الإعلامية: وهي المعلومات التي يرسلها المرسل إلى المستقبل، واخيراً : الوسيلة الاتصالية: وهي الادوات والمعدات المستخدمة لاجراء العملية الاتصالية .

رابعاً - أهداف الإعلام:

يهدف الإعلام بشكل عام إلى التأثير في المستقبل؛ حتى تتحقق المشاركة في الخبرة مع المرسل، وقد ينصب هذا التأثير على أفكاره أو اتجاهاته أو مهاراته ، من خلال الآتي[٢]:

١- التغيير أو التبديل في المعلومات .

٢- التعديل في الاتجاه العام للأفراد ، وذلك في الجوانب المعرفية، و العاطفية، والسلوكية.

خامساً - وظائف الإعلام :

تشمل الوظائف التي يؤديها الإعلام جميع الجوانب الحيوية للفرد والمجتمع، حيث لا يقتصر دور الإعلام على جانب دون آخر، بل أصبح يمثل في بعض الأحيان عنصراً رئيساً لا يمكن الاستغناء عنه لأداء بعض الوظائف، كالوظيفة الإخبارية مثلاً، لذا لا يستغرب أن نجد في بعض المؤلفات التي تناولت موضوع الإعلام من يعدد عشرة وظائف وأكثر يقوم بها الإعلام .

في النقاط الآتية تلخيص لأهم الوظائف التي يؤديها الإعلام[٣] :

١- التعليم والتعلم.

٢- التثقيف .

---

[١] موسى، عصام سليمان، (١٩٨٦) .المدخل في الاتصال الجماهيري، (ط١) . اربد، الأردن، مكتبة الكتاني،ص ٨٥. أبو شنب، جمال محمد،(٢٠٠٦). نظريات الاتصال والإعلام، مصر، دار المعرفة الجامعية، ص ١٤-١٦ .

حسين، الإعلام والاتصال بالجماهيروالرأي العام، ص ١٣٠ – ١٥٦ .

[٢] أبو شنب، نظريات الاتصال والإعلام، ص ٢٣ – ٢٤ .

[٣] الطنوبي، محمد محمد عمر، (٢٠٠١). نظريات الاتصال، (ط١). الاسكندرية، مصر، مكتبة الإشعاع الفنية،ص٣٩.موسى، المدخل في الاتصال الجماهيري، ص ١٢٧ .عيروط، وسائل الإعلام والمجتمع ، ص ٩٠

٣- تنمية الجوانب الاجتماعية : وذلك من خلال : نشر الأخبار الاجتماعية، و تعريف الناس بالأشخاص المهمّين في المجتمع، و تعلم الالتزام بآداب الجماعة .

٤- تنمية الجوانب الدينية : من خلال المحاضرات والبرامج والدروس، التي تعمل على نشر الأفكار والتوجهات الداعية إلى الإلتزام ومحاسبة النفس .

٥- الوظيفة السياسية : يسهم الإعلام في التثقيف السياسي للفرد و المجتمع، كما ويسهل الاتصال بين الحاكم والمحكوم ، ويوطد العلاقة بين القيادة والشعب، كما ويسهم في توجيه وقيادة الجماهير نحو اتجاه معين .

٦- الدعاية والإعلان : يقوم الإعلام بمهمة الدعاية والإعلان للسلع والخدمات والوظائف الشاغرة، والتعريف بكل ما هو جديد .

٧- الترفيه : وذلك من خلال ملء الفراغ بما هو مسلٍ ومضحك .

المطلب الثاني – مفهوم الإعلام الإسلامي، ودوره في التكافل السياسي

إنّ العلاقة بين الإعلام والسياسة وثيقة للغاية، بحيث يؤثر كل منهما ويتأثر بالآخر، فالإعلام يمثل حلقة الوصل لرجال السياسة مع الجماهير والنخبة، وكذلك يعد أحد القنوات الرئيسية للتعبير عن مصالح الجماهير، وتوصيل رغباتهم ومطالبهم إلى الحكومة وصانعي القرارات. حتى أصبح من الممكن القول:" أنّ السياسة (المعاصرة) لا يمكن تصورها بدون إعلام" [1].

هذا الارتباط الوثيق بين الإعلام والسياسة أدى إلى أن يسمى الفرع الإعلامي المرتبط بالسياسة بالإعلام السياسي .

وهذا المفهوم سأتناوله بالبحث والدراسة في هذا المطلب من خلال الفروع الآتية :

الفرع الأول - مفهوم الإعلام السياسي الإسلامي.

الفرع الثاني – دور الإعلام السياسي في التكافل السياسي .

الفرع الأول – مفهوم الإعلام السياسي الإسلامي :

هو ذاته مفهوم الإعلام الإسلامي اصطلاحاً، مع قصر التعريف على الجوانب السياسية، فيكون كالآتي:

تزويد الجمهور بكافة الحقائق والأخبار والمعلومات السياسية، بطريقة موضوعية منضبطة بمقاصد وأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، من خلال استخدام كافة أوجه النشاط الاتصالية، بما يؤدي إلى خلق أكبر درجة ممكنة من المعرفة والوعي والإدراك السياسي .

مناقشة التعريف :

إنّ محاولة تعريف الإعلام لابدّ أن تتطرق إلى العناصر التي تتكون منها العملية الإعلامية، وهي – كما بينتُ -: المرسل، والمستقبل، والرسالة، والوسيلة. وبما أنّ الحديث هنا عن أحد جوانب الإعلام ألا وهو: الإعلام السياسي فلابدّ للتعريف أن يحمل ضمن طياته الإشارة إلى الجوانب السياسية في الإعلام، فالمرسل: لابدّ أن يكون طرفاً فاعلاً في العملية السياسية، والمستقبل: لابدّ أن يكون طرفاً متأثراً برسالة المرسل السياسية، والرسالة: لابدّ أن تحمل في طياتها معنى سياسياً،

---

[1] يوسف، حنان،(٢٠٠٦). الإعلام والسياسة، (ط٢). القاهرة، مصر، أطلس للنشر والتوزيع، ص ٧٢ .

والوسائل الإعلامية : لابد أن تكون قابلة للاستخدام في الرسالة الإعلامية السياسية، هذا كله يقودنا إلى اعتماد هذا التعريف؛ حيث اشتمل على ذكر العناصر الأربعة للإعلام السياسي، مع شيء من التفصيل لكل عنصر منها .

مباحث الإعلام الإسلامي : الأنواع، والعناصر، والأهداف، والوظائف :

لا تختلف مباحث الإعلام الإسلامي في هذه الجوانب عنها في الإعلام العام، إلا من حيث خضوعها للضوابط، والأحكام، والقواعد الشرعية التي تضمن قيام هذه المقومات على الوجه الذي يحقق أهداف النظام الإسلامي ككل، ويكفل له الحماية من التأثيرات السلبية الدخيلة من باقي الأنظمة، ولا يسعنا في هذا المقام أن نحدد القواعد والضوابط التي يلتزم بها الإعلام في مراحل عمله ضمن النظام الإسلامي، إذ لا تكاد تستثنى قاعدة من قواعد التشريع إلا وتطال جانباً من جوانب الإعلام، وذلك – كما أوردتُ– لكون الإعلام يتناول كافة القضايا المجتمعية دون استثناء تقريباً [١] .

أما عن كيفية تأثير الإعلام في الأفراد من الناحية السياسية فذلك يتم من خلال جانبين : التنشئة السياسية للأفراد، ودعم الأفراد وتوجيههم نحو المشاركة السياسية، وهذا ما يتناوله الفرع الآتي من هذا المطلب .

---

[١] من الدراسات المفيدة في هذا الموضوع : كتاب خصائص الإعلام الإسلامي، لمؤلفه الدكتور محمد منير حجاب، حيث تناول المبادئ الإسلامية التي تحكم عمل الإعلام وتضبطه، وقد عدد خمساً وعشرين مبدأً في ذلك، مع شيء من التفصيل والشرح في كل مبدأ، وبيان وجه عمله في الإعلام، في نحو سبعين صفحة من كتابه، وهذا توثيقه :

حجاب، محمد منير، (٢٠٠٢). خصائص الإعلام الإسلامي، القاهرة، مصر، دار الفجر ، ص ٣٠ – ١٠٠ .

الفرع الثاني – دور الإعلام السياسي الإسلامي في التكافل السياسي :

سأتناول دور الإعلام في التكافل السياسي من خلال جانبين: التنشئة السياسية، وتشجيع المشاركة السياسية :

أولاً – دور الإعلام السياسي في التنشئة السياسية .

ليس هناك اتفاق عام على تحديد مفهوم التنشئة السياسية بين الباحثين في العلوم الاجتماعية، حيث يمثل هذا المصطلح قاسماً مشتركاً بين المتخصصين في دراسة الإعلام والإجتماع والسياسة، وكل من هؤلاء يحاول وضع التعريف الذي يتناسب مع اختصاصه واهتمامه(١)، وعلى الرغم من هذا التفاوت في تحديد المعنى الدقيق لهذا المصطلح إلا أننا نستطيع القول : إن هناك عناصر رئيسية وهي : عملية التعلم، ووسيلة التعلم، وطبيعة المعلومات، تمثل العوامل الثلاثة الرئيسة للتنشئة السياسية ، ومن خلال هذه العوامل يمكن صياغة تعريف مناسب للتنشئة السياسية.

مفهوم التنشئة السياسية :

- هي "عملية تطورية يكتسب فيها الناشئة معلومات، ومعارف عن البيئة السياسية من خلال مصادر اجتماعية متعددة مثل: الأسرة، والمدرسة، ووسائل الإعلام بطريقة تساعدهم على فهم عناصر هذه البيئة، وتؤثر في وعيه، ومواقفه، وسلوكه" (٢) .

- "العملية التي بمقتضاها تتم المحافظة على الثقافة السياسية، مع عدم إغفال التغيير" (٣) .

- "العملية التي يكتسب من خلالها الأفراد المعتقدات، والاتجاهات، والقيم الأساسية التي تعتبر الأساس في تكوين الفرد، كما ويكتسب من خلالها المدركات السياسية، ونماذج السلوك السياسي"(٤) .

---

(١) البشر، مقدمة في الاتصال السياسي، ص ١٣١ .

(٢) البشر ، مقدمة في الاتصال السياسي، ص ١٣٢ .

(٣) مهنا، محمد نصر،(٢٠٠٧). الإعلام السياسي بين التنظير والتطبيق،(ط١). الاسكندرية، مصر، دارالوفاء، ص١٣٢.

(٤) عبده ، الإعلام السياسي والرأي العام، ص ١٢٣ .

مناقشة واختيار

أتى التعريف الأول على ذكر جملة العناصر التي تستند إليها فكرة التنشئة السياسية. فمن حيث طبيعة التنشئة : ذكر أنها عملية تطورية هدفها اكتساب المعلومات. ومن حيث الوسيلة : فقد ذكر أهم الوسائل التي يكتسب من خلالها الفرد أفكاره ومعتقداته السياسية – الأسرة والمدرسة، ووسائل الإعلام-. ومن حيث طبيعة المعلومات: فقد ذكر أنها معلومات ومعارف عن البيئة السياسية، فهي إذاً معلومات سياسية، في حين لم يذكر التعريف الثاني عنصر الوسيلة الإعلامية، وأما التعريف الثالث فقد ذكر أنّ هدف التنشئة السياسية هو المحافظة على الثقافة، وفي الحقيقة إن الهدف الأساس من التنشئة السياسية هو بناء الثقافة والمواقف السياسية، ومن ثم الحفاظ عليها بعد ذلك.

لذا كان التعريف الأول هو الأوفق في التعبير عن مصطلح التنشئة السياسية، والأقرب من باقي التعريفات في الدلالة عليه، لذا؛ فهو التعريف الذي أختاره، وأراه أرجح، مع التعديل عليه لاجتناب ما يرد عليه من الدور والتقسيم وذكر الهدف، فأقول: التنشئة السياسية " عملية تطورية يكتسب فيها الأفراد معلومات ومعارف عن شؤون الدولة العامة من خلال مصادر اجتماعية متعددة ".

يعمل الإعلام على تنشئة الفرد سياسياً من خلال إكسابه الثقافة والمعلومات السياسية، ومن ثم مساعدته في بناء مواقفه وسلوكه السياسي.

ويتم ذلك من خلال مجموعة من البرامج التثقيفية التي تتم إذاعتها بشكل ممنهج، بحيث تعمل على تزويد الفرد بما يحتاجه من معلومات أساسية حول القضايا السياسية.

فمن هذه البرامج ما هو مختص بشرح وبيان الوضع السياسي الحالي والتطلعات السياسية المستقبلية، حيث يتناول الأحداث السياسية الهامة بالعرض والتحليل والنقد.

ومنها ما يعرض للأحداث السياسية التاريخية بالتحليل، وبيان أثر تلك الأحداث على الواقع المعاصر[١].

---

[١] وبالرغم من أهمية دورالإعلام في جانب التوعية السياسية، إلا أنه يجب أن لا نغفل بعض الحقائق، وأهمها أنّ هناك دوراً سياسياً من نوع خاصٍ يقوم به الإعلام إلى جانب التثقيف، وهو الدعاية والدعم السياسي لحساب بعض المرشحين السياسيين، وتبني وجهات نظر معينة تجاه القضايا السياسية، كما وأنّ نوعية كثير من الأخبار السياسية لا ترقى إلى المستوى المنشود . انظر: متولي، عبد الحميد، (١٩٦٦). القانون الدستوري والأنظمة السياسية، (ط٤). دار المعارف، الاسكندرية، مصر ، ص ١٤٤ .

ثانياً – دور الإعلام السياسي في تشجيع المشاركة السياسية :

مرحلة **المشاركة السياسية** تعد أهم مراحل تأثير وسائل الإعلام في عملية التنشئة السياسية؛ إذ أنّها تعد الترجمة الحقيقية لكل ما اكتسبه الفرد من معارف، ومعلومات تتعلق ببيئته السياسية، وما أفرزته هذه المعلومات من مواقف واتجاهات يساعد في المشاركة الفاعلة في العملية السياسية .

وتترجم الوظيفة التي يقوم بها الإعلام على أرض الواقع من خلال قيام الفرد بتطبيق المشاركة السياسية تطبيقاً مادياً، من خلال الصور الآتية :

أولاً – المشاركة في الأنشطة السياسية العامة :

- الاشتراك في المناقشات السياسية .
- حضور الندوات السياسية .
- العضوية النشطة والعاملة في الأحزاب، والتنظيمات السياسية .
- الاتصال بالمسؤولين لعرض المشكلات .
- الكتابة لوسائل الإعلام بآراء وموضوعات سياسية .
- المساهمة بالوقت، والمال في الحملات الانتخابية .
- المشاركة السياسية بشكل غير قانوني :
  كالعنف والشغب والمظاهرات[١] .

ثانياً – الاشتراك في الأنشطة السياسية الخاصة [٢] :

- التصويت في الانتخابات .
- الترشيح للمناصب القيادية .
- الاقتراحات والاعتراضات والاستفتاءات الشعبية .

---

[١] انظر صور المشاركة السياسية عند: يوسف، الإعلام والسياسة، ص ٦٥ .

[٢] سأناقش هذه الأنواع من المشاركة في الباب الثاني من هذه الأطروحة إن شاء الله تعالى.

إنّ مما يلاحظ أيضاً أنه خلال الأحداث السياسية المهمة، فإن الجمهور يتجه إلى وسائل الإعلام كمصدر من مصادر الحصول على ملابسات هذا الحدث، ومن ثم نجد ذلك ينعكس على سلوكهم، ويتشكل ذلك في أنماط سلوكية متعددة، مثل : مناقشة أبعاد هذا الحدث مع الآخرين، عن طريق: الاتصال الشخصي، أوحتى المشاركة الفعلية في هذا الحدث، وهو ما يمثل قمة المشاركة في العملية السياسية، والتي هي ضرب من ضروب التأثر بوسائل الإعلام .

خلاصة :

إنّ الدور الكبير والمهم الذي يلعبه الإعلام في صناعة الفرد القادر على المشاركة السياسية بمختلف صورها يجعله – أي الإعلام – أحد أهم العوامل التي تؤثر في التكافل السياسي؛ حيث إنّ اشتراك الأفراد في صناعة القرار السياسي مع الهيئات الحاكمة من خلال صور متعددة، بناءً على المعرفة التي اكتسبها من وسائل الإعلام يرسخ مفهوم التكافل السياسي و يعمل على نقله إلى حيز الوجود بصورة فعلية لا نظرية فحسب، ويجعل من هذا المفهوم حقيقة لا مراء فيها، وحقاً غير قابلٍ للتنازل من طرف الأفراد، بل ويطالب به المجتمع في وجه كل من سلبه، أو يريد سلبه .

الباب الثاني – بناء التكافل السياسي ووسائل تطبيقه

يتناول الباب الثاني من هذه الأطروحة بناء التكافل السياسي في الدولة الإسلامية ووسائل تطبيقه، والمتمثل في كيفية اشتراك الأمة في صنع القرار السياسي إلى جانب الهيئة الحاكمة، وهذا الاشتراك السياسي لا بدّ حتى يتم تطبيقه من أن يمر بمرحلتين : مرحلة إعداد الاشتراك السياسي، و من ثم مرحلة تطبيق الاشتراك السياسي .

والإعداد السياسي يشتمل على بيان فلسفة وفكرة التكافل، وضوابط إعماله، وأخيراً الضمانات التي تكفل حسن الإعمال.

بينما تشتمل مرحلة التطبيق على بيان وجوه التكافل السياسي العملية، وكيفية ممارسة الأمة لها.

وبناء على ما سبق؛ قسمت هذا الباب إلى الفصلين الآتيين:

الفصل الأول – بناء التكافل السياسي .

الفصل الثاني – وسائل تطبيق التكافل السياسي .

الفصل الأول – بناء التكافل السياسي

كنت قد بينتُ الأسس والأدلة التي يستند عليها التكافل السياسي في فصلٍ سابقٍ من هذه الأطروحة، وبينتُ أن هذه الأدلة تؤصّل وجوب اشتراك الأمة في صناعة القرار السياسي.

وسأحاول في هذا الفصل بيان كيفية الإعداد للاشتراك السياسي – والذي هو جوهر التكافل السياسي – من خلال بناء الدليل العقلي الذي يستفاد منه معرفة الطرف صاحب الحق الأصيل في الممارسة السياسية.

إنّ صاحب الحق الأصيل في الممارسة السياسية ضمن النظام الإسلامي هو الأمة الإسلامية على ما سأبين في المبحث الأول من هذا الفصل إن شاء الله تعالى .

وتعرف النظرية التي تقوم بتحديد صاحب الحق الأصيل في الممارسة السياسية **بنظرية السيادة**. وسأقوم ببيان ملامح هذه النظرية في النظام السياسي الغربي، والنظام السياسي الإسلامي، وسأعقد مقارنة بين طبيعة هذه النظرية ضمن النظامين،

وعليه؛ فإنّ فكرة السيادة، - أو فكرة السلطة العليا في الدولة، أو صاحب حق سلطة إصدار الأمر – التي تؤسس لطبيعة النظام السياسي ستكون موضوع المبحث الأول من هذا الفصل.

ثمّ، وبعد بيان الأساس النظري الذي يقوم عليه التكافل السياسي، لابدّ من بيان الضابط الذي يكفل تحقيق النتيجة المرجوة من تطبيق التكافل السياسي، ألا وهو : **بناء الكفاءة السياسية للأمة**.

إذ لا يمكن إشراك الأمة في صناعة القرار السياسي إذا لم تكن الأمة تمتلك الكفاءة السياسية اللازمة لذلك، و سيكون هذا الضابط موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل.

وأخيراً، وكضمانة لحسن سير عملية التكافل السياسي، لا بد من مراقبة العمل السياسي، وهذا ما سيتناوله المبحث الثالث من هذا الفصل .

وبناءً عليه، أكون من خلال هذا الفصل قد بينتُ فلسفة التكافل السياسي، و ضابط إعماله، وضمانات حسن تطبيقه، ويبقى في الفصل الأخير مناقشة وجوهه العملية، أي كيفية اشتراك الأمة في تطبيق التكافل السياسي.

سيقوم الباحث بتقسيم هذا الفصل إلى المباحث الآتية :

المبحث الأول – نظرية السيادة .

المبحث الثاني – ضابط إعمال التكافل السياسي (الكفاءة السياسية للأمة).

المبحث الثالث – الرقابة على الهيئات الحاكمة ضمانة إعمال التكافل السياسي.

المبحث الأول – نظرية السيادة

سأتناول في بحثي لنظرية السيادة مفهومها وخصائصها، وأقوال الباحثين في صاحب السيادة، وأختم هذا المطلب ببيان وجهة نظري في فكرة السيادة.

قمت بتقسيم هذا الفصل إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول – مفهوم نظرية السيادة وخصائصها .

المطلب الثاني – صاحب السيادة في الدولة الإسلامية .

المطلب الثالث – نظرية السيادة من وجهة نظر الباحث .

المطلب الأول – مفهوم السيادة و خصائصها

الفرع الأول – مفهوم السيادة

يعبر مفهوم السيادة عن صاحب أعلى سلطة في الدولة، أو عن السلطة العليا ذاتها، أو السلطة العامة في الدولة[١]، فالسيادة هي : السلطة العليا في الدولة. فمن أهم خصائصها أنها : " لا تعرف فيما تنظم من علاقات داخل الدولة سلطة عليا أخرى منافسة لها أو أعلى منها"[٢].

وبالرغم من بساطة هذه الفكرة، ووضوحها الظاهري، إلا أنه قد دار حولها نقاش كبير، فمن المفكرين الغربيين من وصل إلى حد إنكار وجود هذه النظرية أساساً، حتى في الفكر الغربي-والفرنسي بالتحديد – [٣]، ومن المفكرين من وصل إلى حد التأكيد على وجودها في كافة النظم، وحتى في النظام الإسلامي،- و حتى هؤلاء اختلفوا بعد ذلك في قضية : من هو صاحب السيادة؟[٤].

ولا شكّ أن بيان حقيقة السيادة كفيل بحلّ هذا الإشكال، والأساس الذي انبثق منه.

إنّ السيادة تحمل مفهومين : الأول هو مفهومٌ عام، يقصد به السلطة العليا بإطلاق، والثاني مفهومُ خاص، يقصد به السلطة العليا ضمن النظام الدستوري والقانوني الفرنسي [٥] .

---

[١] عبد الكريم، فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، ص ١٢.

[٢] متولي، الحريات العامة، ص ٧٩ .

[٣] باعتبارها نظرية وهمية لا يمكن فهمها أو تبريرها، ومن المفكرين الذين نادوا بهذا جيزو وكولارد والعميد ديجي، انظر: فتحي، الدولة والسيادة، ص ٤٧٣-٤٧٤ .

[٤] سأتناول قضية : من يملك السيادة ؟ في المطلب الثاني من هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

[٥] الشاوي، منذر، (٢٠٠٧). النظرية العامة في القانون الدستوري،(ط١). عمان، الأردن، دار ورد للنشر والتوزيع، ص ٩٦.

علاقة المفهوم العام للسيادة بالنظام الإسلامي

يقتصر مفهوم السيادة في الفكر السياسي الإسلامي – عند من يرى اشتمال الفكر السياسي الإسلامي على نظرية السيادة - على اعتبارها السلطة العليا في الدولة دون أي اعتبار للدلالات التي يحملها هذا المفهوم من النظام الذي أخذ منه،- النظام الفرنسي- وبالتالي فإن السيادة تحمل المفهوم العام فقط، ومن ثم تتشعب عند الحديث عن صاحب السيادة في النظام الإسلامي إلى عدة آراء، أناقشها في المبحث الثاني المتعلق بصاحب السيادة في الفكر الإسلامي.

ومع القول أنّ فكرة السيادة هي فكرة فرنسية، وبالتالي لا يعرف النظام الإسلامي فكرة السيادة بالمفهوم الفرنسي – كما أسلفنا -، ولكنه يعرف فكرة السلطة طبعا، إذ لا يمكن قيام نظام دون وجود سلطة آمرة، لذا فإنّ أطلق مفهوم السيادة ضمن البحوث والدراسات المتعلقة بالنظام الإسلامي فهو يعني : السلطة العليا في الدولة الإسلامية[١].

الفرع الثاني- خصائص السيادة

ما دام مفهوم السيادة يعبر عن السلطة العليا في الدولة، فهذا يعني أن السيادة تشتمل على جملة من الخصائص التي تتميز بها عن أية سلطة أخرى في الدولة، وهذه الخصائص هي :

أولاً- لا يمكن أن يفرض على السيادة [٢] أية التزامات من قبل جهة أو سلطة أخرى .

إذ لو تصورنا وجود إرادةٍ أخرى يمكنها فرض التزامات على إرادة صاحب السيادة؛ لكانت هذه الإرادة هي صاحبة السيادة والسلطة العليا الحقيقية في الدولة، ولم تكن سيادة الطرف الأول إلا سيادة وهمية غير حقيقية، إذ إنّ صاحب السيادة الحقيقية لا يمكن لأي طرف أن يفرض عليه أية التزامات[٣].

ثانياً- لا يمكن للسيادة أن تتجزّأ أو تقسّم [٤]. **ثالثاً**- لا يمكن التصرّف في السيادة [٥] .

رابعاً- لا يمكن تملك السيادة بمضي المدة [٦] .

---

(١) وسأبين في نهاية هذا المبحث أن الأولى هو عدم إدراج أو بحث فكرة السيادة ضمن النظام السياسي الإسلامي.

(٢)بعبارة أخرى : الجهة التي تمثل السيادة، وإرادة هذه الجهة؛ حيث أن السيادة ليست إلا فكرة معنوية، والوجه التطبيقي لها يتمثل في إرادة الجهة التي تمثلها .

(٣)فتحي، الدولة والسيادة ، ص١٠١ .

(٤)(٥)(٦) المصدر السابق، ص ١٠٣ و ١٠٧ .

ولما كانت السيادة فكرة معنوية نظرية، يتمثل وجهها التطبيقي في إرادة الجهة صاحبة السيادة، فقد تعين بحث هذه الجهة وتحديدها. أي؛ من هو صاحب السيادة؟ أو ما هي الجهة التي تمثل السيادة ؟

وهو ما ينقلنا إلى المطلب الثاني من هذا المبحث .

المطلب الثاني – صاحب السيادة في الدولة الإسلامية

سوف أستعرض في هذا المطلب أقوال الباحثين والمفكرين الإسلاميين في صاحب السيادة[١] ضمن الدولة الإسلامية[٢]، وتحديد من هو صاحب أعلى سلطة ضمن هذا النظام[٣] .

انقسم الباحثون والمفكرون الإسلاميون في تحديد من هو صاحب السيادة، أو السلطة العليا أو الحقيقية في الدولة إلى خمسة أراء :

الرأي الأول – الله هو صاحب السيادة.

ويتزعم هذا الرأي أبو الأعلى المودودي حيث يرى أن " الحاكمية لله وحده، وبيده التشريع، وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله تعالى" [٤]، وعليه فإنه يخلص بناءً على هذه الفكرة إلى نتيجة مفادها أن المملكة الإسلامية (كما أسماها) تختص بخصائص ثلاث :

---

[١] سأعرض الأقوال كما عرضها أصحابها بغض النظرعن تطابقها مع جوهر فكرة السيادة، والذي سأناقشه في نهاية عرض هذه الأقوال والنتيجة التي نخلص إليها .

[٢] لم أقم في هذه الأطروحة بدراسة نظرية السيادة ضمن الدول والأنظمة المعاصرة والغربية، واكتفيتُ بدراستها ضمن النظام الإسلامي.

[٣] هذا الموضوع من أعقد مواضيع الفكر السياسي الإسلامي، وهو موضوع شائك جداً، توزعت فيه أقوال الدارسين والباحثين من النقيض إلى النقيض. سيحاول الباحث - بعون من الله - بعد بيان الأقوال من التوفيق بينها، والوصول إلى نتيجة مرضية، في المطلب الثالث من هذا المبحث إن شاء الله تعالى .

[٤] المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية،(ط١). روالبندي، باكستان، دار العروبة للدعوة الإسلامية، ص ٢٤-٢٥ .

١- " الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة به وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية . "(١)

٢- " ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً، ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً مما شرعه الله لهم " (٢).

٣- " أنّ المملكة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون، مهما تبدلت أو تغيرت الظروف "(٣)

وبناء على ذلك يرى المودودي أن الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية (دولة دينية) يحكمها الله تعالى، ولكنها تختلف عن الدولة الدينية التي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى، باعتبار الثانية دولة كنسية كان يحكمها رجال الدين باسم الله كذباً وزوراً، إلا أن الدولة الإسلامية يحكمها الله تعالى من خلال الحقّ الذي أنزله إلى نبيه .

فصاحب السيادة المطلقة بناء عليه ليس إلا الله تعالى في الدولة الإسلامية .

الرأي الثاني – القانون أو التشريع هو صاحب السيادة .

وهو رأي الأستاذ محمد يوسف موسى. حيث يقول : " إنّ مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسنة الصحيحة إذا أسعفت النصوص، والذي – فيما لا نصوص فيه – لا يتعارض مع شيء من روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما"(٤) . والأستاذ مجيد خدوري حيث يقول : " إن نظام الحكم في الإسلام أولى أن يسمى النموقراطية وهذه تعني (حكومة القانون) أي التي يكون فيها القانون صاحب السيادة" (٥) .

---

(١) (٢) (٣) المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية،(ط١). روالبندي، باكستان، دار العروبة للدعوة الإسلامية، ص ٢٤-٢٥ .

(٤) موسى، محمد يوسف،(١٩٦٤). نظام الحكم في الإسلام،(ط٢). القاهرة، مصر، دار المعرفة ص ٨١ .

(٥) الريس، محمد ضياء الدين،(١٩٦٠). النظريات السياسية الإسلامية،(ط٣). القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية ص ٣٢٧ .

الرأي الثالث – الحاكم هو صاحب السيادة

هذه دعوى قال بها الباحثون الغربيون من أمثال : مرجليوث وأرنولد، ومستندهم في ذلك : هو النظر إلى واقع الخلافة الاستبدادي عبر العصور الإسلامية، حيث ظنّوا أن هذه هي طبيعة الخلافة التي جاء وأمر بها الإسلام، خليفة مطلق التصرف، وهذا في الحقيقة خلط بين الواقع و أصل الفكرة[١].

الرأي الرابع - الأمة والشريعة معاً هما صاحبا السيادة

وهذا رأي الأستاذ محمد ضياء الدين الريس حيث يرى أنّ " السيادة في الإسلام مزدوجة، فصاحب السيادة فيه أمران مجتمعان، ينبغي أن يظلا متلازمين. ولا يتصور وجود الدولة ولا بقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، وهذان الأمران هما : الأمة، والقانون أو شريعة الإسلام. فالأمة والشريعة معاً هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية".[٢]

---

[١] الريس، النظريات السياسية الاسلامية، ص ٣٢٢و٣٢٦ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٣٤٠ .

الرأي الخامس – الأمة هي صاحبة السيادة

وهذا رأي الأكثرين من المفكرين الإسلاميين، من أمثال عبد الرزاق السنهوري[١]، وعبدالقادر عودة[٢]، ومحمد رشيد رضا[٣]، وقحطان الدوري[٤]، حيث يرون أن السيادة هي من حق الأمة، مستدلين على ذلك:بتصريحات بعض الفقهاء وعلماء السياسة الأقدمين كالماوردي والباقلاني[٥]، بأنّ تولية الإمام إنّما هي حق خالص للأمة، وهذا يفيد أنّ الأمة هي صاحبة الرئاسة والسلطة العامة في دولة الإسلام، وبما أنّ الخليفة وكيل من الأمة؛ فهو يخضع لسلطان موكله في جميع الأمور، والخليفة خاضع للقضاء؛ باعتبار القاضي مولىً من قبل الأمة، كما وأنّ للأمة عزل الخليفة إذا رأت ذلك من صالحها، والإمامة فرض كفاية؛ فإقامتها واجبة من المجموع؛ ألا وهم الأمة، وخطابات القرآن الكريم موجهة لعموم المسلمين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المخاطب به عموم المسلمين يدل أنّ لهم السلطة، وأقوال الخلفاء من الصحابة " فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"[٦]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم : "لا تجتمع أمتي على ضلالة "[٧]. حيث يقررون أن الأدلة المتعددة السابقة توضح أنّ الأمة هي صاحبة السلطة العليا.

---

[١] السنهوري، عبدالرزاق أحمد، (١٩٨٩). فقه الخلافة وتطورها، ترجمة نادية عبدالرزاق السنهوري، القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٧٠-٧١ .

[٢] عودة، عبدالقادر، (١٩٨٤). الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص٢١١- ٢١٣.

[٣] رضا، محمد رشيد، (١٩٩٩). تفسير المنار، (ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ١٤٧-١٥٤.

[٤] الدوري، قحطان، (١٩٧٤). الشورى بين النظرية والتطبيق، (ط١). بغداد، العراق، مطبعة الأمة. ص ٧١-١٠٣.

[٥] وذلك لأنّ أهمّ الصلاحيات المنوطة بصاحب أعلى سلطة هي اختيار من يقوم على شأن الدولة، فإذا تقرر هذا الحق للأمة، فهذا يدل على أنها هي صاحبة السلطة العليا في الدولة، وإنما نُصب الإمام لتحقيق مصالح الفئة التي لها حق نصبه واختياره، ألا وهي الأمة.

انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية. حيث يرى أنّ البيعة لا تنعقد إلا للإمام " الذي يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته" ص ٨، وصرّح أنّ اختيار الإمام " إنّما هو حق المسلمين جميعاً " ص ١٠ . وصرّح الباقلاني بأنّ حق اختيار الإمام إنما هو للأمة : " فإن سأل سائل فقال : ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه. قيل له : إذا فسد النص صح الاختيار؛ لأنّ الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين، ومتى فسد أحدهما صح الآخر " . انظر : الباقلاني، أبو بكر محمد، (٢٠٠٥). التمهيد، (ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ١٢٥ .

[٦] الصنعاني، المصنف، كتاب العلم، باب لا طاعة في معصية، مجلد ١٠، ص ٢٩٣، حديث رقم ٢٠٨٦٨ .

[٧] رواه الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ح ٢١٦٧ . وروي في تلخيص الحبير موقوفاً على ابن مسعود بسند صحيح، وعلق ابن حجر بالقول: "ومثله لا يقال من قبل الرأي". أي أن له حكم الرفع .

مناقشة هذا التقسيم :

عند القراءة الأولية لما كتبه الدارسون والباحثون في هذا الموضوع ربما نخلص إلى ما سبق من النتائج، أي أنهم ينقسمون في موضوع السيادة على عدة آراء مختلفة، ولكن بعد البحث الدقيق والممحّص، نجد أن الخلاف في حقيقته ليس إلا خلافاً شكلياً، وأنّ الجميع متفقون في مسألة السيادة على أصلٍ واحد – اللهمّ إلا الرأي القائل بأن السيادة من حق الخليفة - ، وإن اختلفت تعبيراتهم في عرض هذا الأصل ، وهذا الأصل هو [١] :

السيادة لله أصلاً، وللأمة تبعاً .

إنّ السيادة لله في تشريع الأصول والمحكمات والقطعيات، والسيادة من ثم للأمة في تشريع الفروع والجزئيات المستندة إلى الأصول الإلهية، وفي تطبيق النظام بشقيه الكلي والجزئي، بعد اكتمال بنائه.

وأزيده توضيحاً بالقول :

إنّ السيادة والحاكمية لله، الذي تسمو إرادته على كافة الإرادات في الدولة الإسلامية، وهذه الإرادة ممثلة بنصوص تشريعاته الكلية والقطعية والمحكمة.

والسيادة للأمة تكون باعتبارها هي الطرف القائم باتباع وإعمال النصوص الكلية : من خلال وضع فروع تشريعات النظام الجزئية، التي تبنى على النصوص الإلهية الكلية القطعية المحكمة، والعمل على تطبيق النظام بعد بنائه ككل .

فسيادة الله لها مدلولان، مدلول يفهم بطريق الإيجاب، ومدلول يفهم بطريق السلب وذلك كالآتي:

أولاً – المدلول الإيجابي لكون الله صاحب السيادة : أنّ الله هو صاحب أعلى إرادة في الدولة الإسلامية، وإرادته تتمثل بنصوص تشريعاته، فالله هو المشرع الأعلى لأحكام وتشريعات الدولة.

ثانياً - المدلول الذي يفهم بطريق السلب: أن لا إرادة يمكن أن تساوي أو تتفوق على إرادة الله في الدولة الإسلامية، سواءً كانت إرادة الأمة، أوالخليفة، أوإرادة أية جهة أو هيئة أو فرد في الدولة الإسلامية.

---

[١] سأناقش إشكالية تعارض هذا الأصل مع ما أوردته من خصائص السيادة، من أنها واحدة موحدة لا تتجزأ، يملكها طرف واحد، وذلك في نهاية هذا المطلب إن شاء الله تعالى .

وسيادة الأمة لها مدلولان كذلك يفهمان إيجاباً وسلباً :

أولاً - المدلول الإيجابي لكون الأمة صاحبة السيادة في الاتباع: أنّ الأمة صاحبة أعلى إرادة في وضع الفروع المبنية على التشريعات الإلهية الكلية، وفي تطبيق النظام الإسلامي واقعاً .

ثانياً - المدلول الذي يفهم بطريق السلب : أن لا إرادة في الدولة الإسلامية يمكن أن تتفوق أو تساوي إرادة الأمة في وضع الأحكام والفروع الجزئية المبنية على الأصول الإلهية الكلية، وفي تطبيق النظام بعد اكتماله بفرعيه الكلي والجزئي، سواءً كانت إرادة الخليفة، أوإرادة أية جهة أو هيئة أو فرد في الدولة الإسلامية .

فإرادة الأمة تبع لتشريعات الله، ولا يمكن أن تخرج عليها أو تتجاوزها .

يقول تعالى : " إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ "(١) . ويقول تعالى : " وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ "(٢).

فهذه النصوص تدل على أن الحكم لله وأن الله هو المشرع الأصيل في الدولة، وصاحب الحق في ذلك، ثم يأتي دور الأمة في فهم الشريعة وتطبيقها، ويستدل على ذلك بمخاطبة النصوص لمجموع المؤمنين في تطبيق أحكام الله. يقول تعالى :" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ"(٣). ويقول تعالى:" وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا "(٤) . ويقول تعالى : " اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ "(٥) . فالأمة مسؤولة عن تطبيق أحكام الشرع.

إنّ اعتبار الأمة صاحبة السلطة الحقيقية في تطبيق أحكام الله يحدد العلاقة بينها وبين الحاكم، على أساس أن الأمة هي السلطة العليا في الدولة، فتكون خطاباتها للحاكم بمثابة التزامات مفروضة عليه، وعليه فإن التزام الحاكم بإرادة الأمة في تطبيق النصوص الإلهية واجب، وينتج عنه أنّ الأمة – بمجموعها أو نوابها - إذا أشارت على الحاكم في مسألة ما بوجوب اتخاذ إجراء معين وجب عليه طاعتها، وأن نتيجة مشاورة الحاكم للأمة ملزمة له لا معلمة(٦).

---

(١) سورة الأنعام، آية ٥٧.

(٢) سورة المائدة، آية ٤٩.

(٣) سورة النساء، آية ١٣٥.

(٤) سورة المائدة، آية ٣٨ .

(٥) سورة الاعراف، آية ٣.

(٦) هناك خلاف بين الفقهاء في اعتبار الشورى ملزمة أو معلمة للحاكم، ويستدل كل من الفريقين بقوله تعالى: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ " سورة آل عمران، آية ١٥٩ .=

بيان هذه النتيجة في كتابات الدارسين :

سنرى من خلال استقراء النصوص التي قال بها الباحثون في كتبهم، أنهم يخلصون جميعاً إلى النتيجة التي قررناها : أنّ الله هو المشرع الأعلى لأحكام النظام العامة والقطعية، وأنّ الأمة هي الطرف الأعلى الموكل بفهم أحكام هذا النظام، وبناء الفروع والجزئيات عليه، ومن ثم تطبيقه تطبيقاً متكاملاً .

= فالقائلون بأن الشورى معلمة كما سيأتي يرون - بما يفهم من أقوالهم - أنّ الحاكم غير ملزم باتباع ما تشير عليه الأمة أو نوابها من أهل الشورى، بل يتخير من أقوالهم ما يراه أقرب للصواب وإن خالف جميع ما أشاروا به.

حيث يرى ابن عطية في تفسيره لهذه الآية " أن الشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، ويتخير، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلا على الله، إذ هي غاية الاجتهاد المطلوب منه، وبهذا أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ". انظر : ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ط١). الدوحة، قطر، مؤسسة دار العلوم، ج٣، ص ٣٩٩.

فلم يجعل ما أشار به أهل الشورى ملزماً، بل ترك للمستشير الاختيار بين تلك الآراء، مما يعني أنّ الشورى غير ملزمة في حقه، وكذا عند القرطبي؛ حيث يرى أن المستشير ينظر في الخلاف، ويتخير من الآراء ما يراه أقرب للكتاب والسنة إن أمكنه ذلك، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء عزم عليه وأمضاه. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٧٥٤.

ومن المعاصرين من يقول بذلك، فالشيخ أحمد شاكر يرى أن المشاورة هي "أمر للرسول صلى الله عليه وسلم، ثم لمن يكون ولي الأمر من بعده أن يستعرض آراء أصحابه الذين هم أولوا الأحلام والنهى في المسائل التي تكون موضع تبادل للآراء، وموضع اجتهاد في التطبيق، ثم يختار منها ما يراه حقاً أو صواباً، أو مصلحة فيعزم على إنفاذه غير متقيد برأي فريق معين، ولا برأي عدد محدود، أكثرية أو أقلية، فإذا عزم توكل على الله، وأنفذ العزم على ما ارتآه" .

انظر: شاكر، أحمد، (٢٠٠٥). عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، (ط٢). المنصورة، مصر، دار الوفاء، ج١، ص٤٣٢. حيث ترك لولي الأمر حرية اختيار الرأي الذين يراه دون أن يلزم أو يتقيد برأي أهل الشورى.

وكذا عند الشيخ ابن عاشور؛ حيث يرى أنّه إذا تبين وجه السداد للرسول صلى الله عليه وسلم بعد مشاورة أصحابه، سواء وافق رأي أهل الشورى أو كان رأياً آخر للرسول صلى الله عليه وسلم عليه أن يعزم على تنفيذه متوكلاً على الله تعالى . انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون، ج٤، ص ١٥١.

ويرد القائلون بإلزامية الشورى بفهم الآية على نحو مخالف، حيث يرون أنّ الآية تفيد إلزامية الشورى لا إعلاميتها.

حيث يرى الأستاذ محمد رشيد رضا أن الله تعالى يوجه نبيه صلى الله عليه وسلم بأن العزم هو إمضاء ما ترجحه الشورى وأن يتوكل على الله في ذلك، وأن يداوم على الشورى ويواظب عليها وإن أخطأ فيها=

وبيان ذلك:

الرأي القائل بسيادة الله :

أوردتُ أقوال المودودي بأن الحاكم الحقيقي هو الله، وأنّ المسلمين لا يملكون من أمر التشريع شيئاً، فالله -بناءً عليه- هو صاحب السيادة، إلا أنّه وبعد استعراض صفحات قليلة من هذا الكلام نجده ينص على أنّ أمر هذه الدولة بيد المسلمين عامة، فيقول : " أمّا المملكة الإلهية، التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي تكون في أيدي

= المستشارون، لأن الخير يكمن في تربية الناس على المشاورة بالعمل، لا الانفراد برأي رئيس الدولة وإن كان صواباً، لما في ذلك من النفع في مستقبل المسلمين. انظر: رضا، محمد رشيد، (١٩٩٩). تفسير المنار، (ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج٤، ص ١٦٢.

ويرى الدكتور محمد أبو فارس أن الشورى ملزمة للإمام ويستشهد على ذلك بوقائع من السيرة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين . انظر: أبو فارس، محمد عبد القادر، (١٩٨٦). النظام السياسي في الإسلام، (ط٢). عمان، الأردن، دار الفرقان، ص ٩٣. ويرى ذلك أيضاً الدكتور محمد أسد حيث يستشهد بنزول النبي صلى الله عليه وسلم على رأي أكثرية المسلمين في غزوة أحد على حكم إلزام الشورى . انظر، أسد، منهاج الحكم في الإسلام، ص ١٠٨. وكذا، فإن المشاورة لا عبرة بها إن لم يأخذ المستشر برأي من استشارهم؛ لأن المستشار إذا علم أن رأيه ليس ذا قيمة فإن ذلك يوحشه وربما يجعله معرضاً عن قبول المشاورة إذا عرضت عليه لاحقاً. والقول بالإلزامية رجحه أيضاً الدكتور عبد الحميد الأنصاري في كتابه الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٢٢٣.=وكذلك الأستاذ عبد القادر عودة حيث يرى أن الأساس الذي تقوم عليه الشورى هو الحكم برأي الأغلبية أو الأكثرية باعتباره قانوناً تجب له الطاعة والاحترام، فالشورى توجب اتباع رأي الأكثرية، ولا تجيز للأقلية التشكيك فيه أو عدم تنفيذه، بل يجب أن تكون أول من يسارع إلى تنفيذه بإخلاص باعتباره الرأي الواجب الاتباع. انظر : عودة، عبدالقادر، (٢٠٠١). التشريع الجنائي في الإسلام، (ط١٤). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ج١، ص ٣٨-٣٩.

وأنا لست بصدد مناقشة أقوال الفريقين واستدلالاتهم بل أكتفي بعرضها مضيفاً إلى القول بالإلزامية دليلاً عقلياً يتمثل في أن الوصول إلى نتيجة أن الأمة هي صاحبة السلطة في الدولة بعد الله يعني أن جميع أصحاب المناصب في الدولة بما فيهم الإمام خاضعون لإرادة الأمة بعد إرادة الله، وبذلك لا يمكن لهم أن يخرجوا عن إرادة الأمة التي لا تخالف التشريع الإلهي، فهم ملزمون بما تشير به الأمة عليهم، وعليه فإن الشورى استناداً لهذا الدليل ملزمة لا معلمة.

المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها"[١]، فالأمة هي صاحبة السلطة في القيام بشؤون الدولة، إذاً، لا بد من تحديد العلاقة بين سيادة الأمة وسيادة الله حتى لا يقع تعارض بين السيادتين، فيجيب عن ذلك ببيان أنّ سيادة الأمة يجب أن تمارس " وفق ما ورد به كتاب الله وسنة نبيه "[٢] فهي " سيادة شعبية محددة تحت سلطة الله القاهر وحكمه الذي لا يغلب"[٣].

إذاً؛ فالمودودي يرى أنّ السيادة لله في أحكامه القطعية والكلية، وللأمة في فهم وتطبيق الأحكام الجزئية الفرعية؛ على أن لا تتعارض مع أحكام الله، فهو بذلك يقول بالنتيجة التي قررتُها سابقاً.

الرأي القائل بسيادة الأحكام والتشريعات :

نجد محمد يوسف موسى يقرر السيادة للأمة ابتداءً، حيث يقول " إن مصدر السيادة في الدولة ليس هو الخليفة أو الإمام بل هو للأمة ممثلة في أهل الحل والعقد"[٤] ثم يرجع عن ذلك ليقرر السيادة للتشريع، من خلال تحفظٍ يضيفه على اعتبار الأمة صاحبة السيادة فيقول : " (يجب) أن لا يكون من هؤلاء (أهل الحل و والعقد) قرار، أو رأي يعارض نصاً محكماً من كتاب الله، أو سنةً ثابتةً بلا ريب عن رسوله، فإنّهم معزولون عن إبداء الرأي فيما نص فيه الكتاب والسنة، كما هم مقيدون فيما لا نص فيه من أمور الدنيا والحكم والإدارة باستلهام روح الدين، ومقاصد الشريعة الإسلامية"[٥]، وبناءً عليه؛ فإن السيادة أخيراً بعد هذا التحفظ تكون للتشريع لا للأمة، وهذا ما يقرره بقوله " من هنا نرى في هذا التحليل الأخير أنّ مصدر السيادة هو التشريع، الذي يؤخذ من الكتاب والسنة الصحيحة إذا أسعفت النصوص، والذي – فيما لا نصوص فيه – لا يتعارض مع شيء من روح هذين الأصلين المقدسين، ومقاصدهما " ، وإذا كان صاحب السيادة - ألا وهو التشريع - ليس إلا نصوصاً جامدةً، فلا بد إذن من طرف يمثلها ، فيحدده بقوله " إنّ الذي يمثل السيادة هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها" [٦]. إنّ التردد الذي نجده في كتابات الباحث ليس إلا نتيجة للبحث عن مصدر وحيد للسيادة، فحين يقول أنّه الأمة، يجدها خاضعة للتشريع، وحين يقول أنّه التشريع، يجده بحاجة إلى من يمثله، فالنتيجة أنّ السيادة لأحكام التشريع الذي يمثل إرادة الله ، فهو لله حقيقة، في أحكامه القطعية وللأمة في فهم هذه الأحكام وبناء الفروع عليها، فهو كما النتيجة التي بينتها .

---

[١] [٢] [٣] المودودي، ص ٢٧ .

[٤][٥][٦] موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٨١ .

الرأي القائل بالسيادة المزدوجة (الأمة والتشريع معاً)

أمّا ضياء الدين الريس، فقد عبر عن هذه النتيجة بأن جعل الأمة والتشريع يشتركان في السيادة، إلا أنّه بيّن العلاقة بينهما على النحو التالي " إنّ سلطة الأمة ليست مطلقة ، بل هي مقيدة بالشريعة بدين الله، فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون، وهذا القانون الذي يحتويه الكتاب والسنة،...، وإنّ هذه الإرادة تعتمد على ما جاء في الكتاب والسنة، ... ، فالأمة في الإسلام ملتزمة بالقانون الأخلاقي، ومقيدة بمبادئه ..."[١] فقد جعل السيادة لله ابتداء، وسيادة الله تتمثل في تشريعاته، ثم جعل السيادة بعد ذلك للأمة في فهم وتطبيق أحكام الله، فالنتيجة هي ذاتها التي خلص إليها هي ما قررناه سابقاً.

أما القائلون بسيادة الأمة

نجدهم ينصون على ضرورة أن تلتزم الأمة بأحكام التشريع، وأنّ سيادتها ليست مطلقة، وإنما مقيدة بأحكام الله تعالى . **فالسنهوري** يرى أن " السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، .....، فهو (الله) وحده صاحب السيادة العليا، ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا، التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن، وسنة الرسول المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة"[٢] حيث رأى في إجماع الأمة هو سبيل التشريع بعد انقطاع الوحي، فهو بذلك يرى أنّ السيادة للأمة بعد انقطاع الوحي، إلا أنّ هذه السيادة محدودة بأحكام الله " فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله تعالى " [٣]، والأمة ليست إلا سلطة إنسانية فهي محدودة بأحكام الله وتشريعاته، فالنتيجة أنّ السيادة لله تعالى أصلاً، وللأمة تبعاً على أن تتقيد بأحكام الله وحدوده. وأمّا **عبد القادرعودة** فبعد أن يبين أنّ السلطة للأمة، يقرر ما أورده **محمد رشيد رضا** في تفسير المنار من الشروط الواجب توافرها في القرار الصادر عن من يمثل الامة، وهم أولو الأمر بالقول: " إنّ هؤلاء إذا اتفقوا على أمر وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منّا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله، وأن يكونوا مختارين، في بحثهم في الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة؛ التي لأولي الأمر سلطة فيها، ووقوف عليها، أما ما يؤخذ عن الله ورسوله فقط؛ فليس لأحد

---

[١] الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٣٩ .

[٢][٣] السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص ٧٠ .

رأي فيه، إلا ما يكون في فهمه وتنفيذه " [١]. فنتج عنه أنّ سيادة الامة مقيدة بسيادة الله المتمثلة في تشريعاته، وأنّ دور الأمة يكمن في فهم وتطبيق الأحكام التي شرعها الله، ومن ثم البناء عليها، وهذا ما قررناه ابتداءً .

أما **الدوري** فلم يذكر لفظة السيادة وإنما عبر عنها بالسلطة الحقيقية، وهذه السلطة من حق الأمة، حيث يرى أنّ دور الامة يكمن في انتخاب المسؤولين عن الأمور العامة كالإمام وعضو مجلس الشورى، ويُفهم دور هؤلاء في التنفيذ والتشريع، إلا أنّ تشريعات عضو مجلس الشورى الذي يمثل الأمة يجب أن لا تخرج عن أحكام النصوص الإلهية؛ لأنّ الأمة وكيلة عن الله في الأرض، فهي لا تقدر إلا أن تتصرف ضمن حدود إرادة الموكل، وهو الله ، فالسيادة لله، وتتمثل في تشريعاته وأحكامه، ومن ثم للأمة في تشريع الأحكام الجزئية المبنية على الأحكام التي وضعها الله، وتنفيذ هذه الأحكام- من خلال انتخاب هيئة تنفيذية تعمل على ذلك[٢] -فما يخلص إليه الدوري هو ذات النتيجة التي قررناها سابقاً .

بقي أن نشير إلى ما أورده **الكيلاني** : فقد فرق بين السيادة والسلطة، حيث جعل السيادة متمثلة في " القيم العليا والمبادئ الدستورية التي تحكم أمة من الأمم، وتسمو على كافة الهيئات الحاكمة، أما السلطة فهي : القوة التي تمنح للهيئات الحاكمة؛ لتحفظ قيم السيادة، وتنميها على أرض الواقع" [٣] .

وبناءً عليه فإنّ الأمة، وإن كانت تملك السلطة، إلا أنها مقيدة بأحكام الشرع، لأن الأمة إنما مُنحت السلطة " لتتمكن من تنفيذ أحكام الشرع، فكان حق الأمة مقيداً بالغاية منه، ...، وإن حكمة التشريع هي المهيمنة على النص، تحدد معناه، وترسم مجال تطبيقه "[٤] .

فهو في النتيجة يرى أنّ السيادة لأحكام التشريع، وإنّ سلطة الأمة (وإن لم يسمها سيادة) مقيدة بهذه الأحكام . فهو في النتيجة كما قررنا .

وعليه فقد تقرر أنّ أقوال الباحثين الإسلامين تؤول في حقيقتها إلى فكرة واحدة، وإن اختلفت طرق التعبير عنها، ألا وهي : **إن السيادة لله أصلاً، وللأمة تبعاً .**

إنّ السيادة لله متمثلة في أحكامه الكلية والقطعية، والسيادة للأمة في تطبيق هذه الأحكام وفهمها، وتشريع الأحكام الجزئية بناءً عليها، ومن ثم العمل على تطبيق النظام ككل .

---

[١] عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢١٣ . رضا، تفسير المنار، ج٥، ص١٥٤ .

[٢] الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ٧١ .

[٣][٤] الكيلاني، عبدالله إبراهيم زيد،(١٩٩٧). القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها،(ط١). عمان، الأردن، مؤسسة الرسالة. ص ٥٢ وص ٦٠.

مناقشة هذه النتيجة

إنّ النتيجة التي وصلتُ إليها من أنّ النظام الإسلامي يعطي السيادة لله وللأمة على درجتين تخلق إشكالاً جوهرياً يتناقض مع فكرة السيادة، لأنّ مضمون السيادة يعبر عن طرف أو جهة واحدة عليا، بينما خلص الباحثون الإسلاميون إلى جعل السيادة ملكاً لطرفين، الله و الأمة، وهو – وعلى فرض أنّ هذه النتيجة صحيحة - لا يمكن للسلطة التي يملكها طرفان أن تسمى بالسيادة، فالسيادة واحدة موحدة لا تتقسم ولا تتجزأ، كما وأنّها لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات[٣]، ولكنّ سيادة الأمة – في هذا الطرح - مقيدة بأحكام الله الكلية والقطعية، والأمة ليست مطلقة التصرف، وأحكام الله تفتقر إلى أمّة تقر بها وتعمل، فإذا نبذت الأمة هذه الأحكام فلا معنى للقول بسيادتها، و عليه فإن هذا الطرح يجب أن يعالج .

يمكن أن يحل هذا الإشكال بطريقين :

الأولى - إمّا أن يتم بحث فكرة السلطة العليا في الدولة الإسلامية ضمن مفهوم آخر غير مفهوم السيادة، لأن مفهوم السيادة بخصائصه الذاتية السابقة لا يتصور وجوده ضمن النظام الإسلامي.

الثانية - أو أن ينص على أنّ مفهوم السيادة هنا ليس مقصوداً على عمومه، وإنما هو مفهوم خاص ضمن النظام الإسلامي ، له خصائص تختلف عن خصائص مفهوم السيادة ضمن أي نظام آخر .

إنّ نظرية السيادة- كما أسلفت - هي نظرية غربية، بل فرنسية بالتحديد، لذا فإنّ هذه النظرية تحمل خصائص البيئة السياسية الفرنسية، وإنّ إدماج هذه النظرية ضمن البحوث والدراسات السياسية الإسلامية سينتج ولا شك العديد من التناقضات؛ لعدم توافق هذه النظرية مع البيئة السياسية والتاريخية الإسلامية.

وإنّ الأولى في نظري هو دراسة فكرة السلطة العليا في الدولة الإسلامية تحت هذا المسمى – السلطة العليا – واجتناب مصطلح السيادة باعتباره وليد النظام الغربي والفرنسي بالتحديد، ولما يحمله من خصائص مرتبطة بذلك النظام، لذا فأنا أدعو لحل إشكال السلطة العليا باستبدال مفهوم السيادة بمفهوم السلطة العليا في الدولة أي اعتماد ما ورد في البند الأول من طرق الحل.

---

[٣] راجع خصائص السيادة صفحة ٩٩ .

المطلب الثالث – نظرية السيادة من وجهة نظر الباحث

سأناقش نظرية السيادة من خلال الفروع الآتية :

الفرع الأول– لماذا بحث المفكرون الإسلاميون المعاصرون فكرة السيادة ضمن النظام الإسلامي .

الفرع الثاني – كيفية تطبيق نظرية السيادة الإسلامية ضمن النظام الإسلامي .

الفرع الأول – لماذا بحث المفكرون المعاصرون نظرية سيادة الأمة ضمن النظام السياسي الإسلامي؟

يمكن القول : إنّ الوضع السياسي السيء التي عاشته البلاد الإسلامية، وغياب الفكر السياسي أدّى بالمفكرين المعاصرين إلى تصور أنّ تحديد صاحب السلطة العليا، أو صاحب السيادة ربما يقود إلى إيجاد حل ومخرج من الواقع السياسي السيء الذي تعيشه الدول الإسلامية، وغياب التطبيق الحقيقي للشريعة، فأوروبا نجحت في الخروج من مأزقها بالاستناد إلى فكرة السيادة ، فربما نستطيع الخروج من أزمتنا بتفعيل هذه الفكرة، أو النظرية ضمن النظام الإسلامي .

والحقيقة، أنّ هذه النظرية تعاني من إشكالات وعيوب عديدة ضمن النظام الذي وجدت فيه، فنقلها إلى نظام آخر غريب عنها -كالنظام الإسلامي مثلاً- لن يحل الإشكالات التي تعاني منها، بل قد يزيدها تعقيداً، كما أنّ هذه النظرية وضعت لتعالج ظروفاً معينة، مرت بها القارة الأوروبية ضمن العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة، والتاريخ الإسلامي لم يعرف تلك الظروف، وعليه فإنّ نظرية السيادة لا مكان لها في النظام الإسلامي .

و الباحث لن يكتفي بنقد نظرية السيادة، بل لابدّ من طرح بديل يعالج الوضع الحالي، يقوم على أساس أنّ الله هو المشرع، وأنّ القوانين تصاغ لتطبيق شرع الله، من خلال استنباط الأحكام الجزئية التي تتماشى مع الأحكام الإلهية، كما سأبين في الفرع التالي :

الفرع الثاني – رأي الباحث في كيفية تطبيق فكرة السيادة ضمن النظام الإسلامي .

إنّ النظام السياسي الإسلامي الذي أوردتُ ملامحه سابقاً، يعالج فكرة السلطة، وعلاقة الأمة بالسلطة ضمن نظام إسلامي قائم أصلاً، و لا يتطرق إلى فكرة إذا ما كان النظام الإسلامي غير موجود أو غير مطبّق على أرض الواقع.

وإنّ تطبيق فكرة السيادة التي تقوم على اعتبار أنّ الله هو المشرع لا تتم إلا ببناء النظام الإسلامي وإقامته على أرض الواقع.

والإشكال الذي نعيشه في هذه الفترة؛ هو أنّ النظام الإسلامي غير مطبق، وغير قائم أصلاً، والواجب في هذه المرحلة أن نبحث بتعمق في أصول هذا النظام السياسي، لبيان وتوضيح مراحل بناء النظام الإسلامي أو الدولة الإسلامية- ليس فقط من الناحية التاريخية، بل بوضع مراحل قابلة للتطبيق في العصر الحالي- حتى يتسنى بعد ذلك تطبيق النظام السياسي الإسلامي.

الإجابة عن هذا الطرح تحتاج إلى دراسات مستقلة، قائمة بذاتها، تتناول هذا الموضوع بالبحث الدقيق المطول، ولا يمكن معالجة هذا الموضوع ضمن هذه الرسالة؛ لما فيه من التطويل الشديد، والخروج عن طبيعة الرسالة، فالرسالة تناقش فكرة اشتراك الأمة والسلطة في إدارة الدولة، لا فكرة كيفية إقامة الدولة. إلا أنني لن أترك الموضوع دون وضع تصور عام لهذه الفكرة، ألا وهي فكرة : هل يوجد طريقة، أو أسلوب يشتمله الفكر الإسلامي، يبين كيفية بناء هذا النظام، وإقامة الدولة الإسلامية إن كانت غير قائمة على أرض الواقع ؟

في الحقيقة، وللإجابة عن هذا السؤال، لابدّ لإقامة أي نظام من تحديد الأركان التي يجب أن يشتمل عليها، والتي لا يقوم إلا بها، و بما أنّ النظام الذي نستهدفه هنا هو الدولة، فلا بدّ من تحديد أركان الدولة وأسسها، ومن ثم الخوض في كيفية إقامة هذه الأسس والأركان، لتقوم الدولة بعد ذلك . فنقول :

الدولة لها ثلاثة أركان : أمة، وأرض أو إقليم، وسلطة عامة . وعند النظر الدقيق نجد أن هذه الأركان في الحقيقية إنما تدور حول ركن واحد أساس : هو الأمة ، والأركان التالية تبعٌ لهذا الركن، وبيان ذلك بالقول : إنّ الأمة لابدّ أن تكون مستقرة على أرض، تمارس عليها نشاطها، وتزاول عليها سلطتها، فالأرض ليست إلا تبعاً للأمة التي تستقر عليها، كما أنّ السلطة العامة لا يمكن أن تقوم دون وجود أمة، لأنّ الأمة هي التي تنشؤها، كما وأنّ مجال عمل السلطة أو نطاق أحكامها إنما هو أفراد الأمة . فالأمة هي الركن الأساس في قيام الدولة .

وكذا الدولة الإسلامية، فخطابات القرآن الكريم والسنة النبوية توجهت إلى الأمة، فالآيات التي تخاطب النظام الإسلامي، إنما تخاطب أفراد هذا النظام باعتبارهم القائمين عليه، وذلك بعبارة " يا أيها الذين أمنوا" وخطابات الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه، وفي هذا تدليل على أن الدولة إنما تقوم بالأمة. ولكن ما هي المراحل التي يجب أن تمر بها الأمة إلى حين إقامة الدولة، يمكن ملاحظة ذلك باستقراء النصوص القرآنية، من خلال تنزيل النص القرآني على طبيعة المرحلة التي يمر بها النظام الإسلامي، وملاحظة المراحل التاريخية التي مرت بها الدولة الإسلامية .

المرحلة الأولى : مرحلة الدعوة إلى الإسلام

تتميز هذه المرحلة بوجود أمة غير مسلمة، تعبد غير الله تعالى،- أولا تعبد أحداً- وتحتكم إلى شريعة وضعية.

إنّ الدور الذي يقوم به الفرد المسلم في مثل هذا النظام، هو الدعوة إلى الله فقط، مع الصبر وتحمل النتائج،- كما هو الدور الذي قام به الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة- ولا يمكن ممارسة أي دور قتالي أو عسكري ضد هذا النظام، لأنّ ذلك سيقود إلى هدم النظام الإسلامي الناشىء، وسيؤدي إلى وأد الدعوة في مهدها .

تعتبر إرادة أفراد هذا النظام مطلقة الحرية، فإن شاؤوا دخلوا في الإسلام وإن شاؤوا رفضوا .

هؤلاء الأفراد هم من تتناولهم الآيات الداعية إلى الاقتصار على مجرد الدعوة، والتحذير من عاقبة الكفر، من مثل : "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ" [(١)] وقوله تعالى " فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ "[(٢)] وقوله عز وجل: "قُل آمِنُواْ بِهِ أَوْ لاَ تُؤْمِنُواْ "[(٣)] **وقوله تعالى**"فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ"[(٤)] . وقوله تعالى "فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ"[(٥)]. و نلاحظ أن هذه الآيات جميعا آيات مكية، فهي مثلت أسلوب العمل على إقامة النظام الإسلامي في مجتمع لا يؤمن ابتداءً بالله تعالى.

هذه المرحلة تمثلت في التاريخ الإسلامي بمرحلة العهد المكي، ويمكن كذلك أن تتناول الدول والأنظمة ذات الغالبية غير المسلمة من السكان في العصر الحالي، إذ لا يمكن دعوتهم بالجهاد لغياب هذا النوع من الدعوة كما يُعلم .

المرحلة الثانية : مرحلة قيام الدولة الإسلامية

إذا توافرت الأركان الثلاثة بعد فترة من الدعوة- الأمة والإقليم والسلطة - وقامت الدولة الإسلامية؛ وذلك بأن آمن عدد كاف من الناس، يستطيعون حماية أنفسهم – ركن الأمة - ،

---

(١) سورة الغاشية، آية ٢٢ .

(٢) سورة الشورى، آية ٤٨ .

(٣) سورة الإسراء، آية ١٠٧ .

(٤) سورة الرعد، آية ٤٠ .

(٥) سورة النحل، آية ٨٢ .

وكانوا يستقلون بأرض تخضع لسيطرتهم – ركن الإقليم-، واختاروا تطبيق الإسلام كنظام- ركن السلطة-؛ فعندئذ تقوم الدولة الإسلامية.

والمرحلة التي تمثل ذلك في الفترة النبوية هي مرحلة إقامة الدولة بعد الهجرة إلى المدينة، ويمكن أن تشمل كذلك بعض الممالك والدول الإسلامية التي أسلم سكانها بتأثير من الدعاة، وارتضوا أن يقيموا دولاً إسلامية على أرضهم، ممن لم تصلهم الفتوحات الإسلامية. ومن أمثلتها دول جنوب شرق آسيا، ودول غرب أفريقيا. هذا النظام هو النظام الإسلامي المستهدف، والذي أمر الله تعالى بإقامته والذي تكون فيه السلطة العليا لله وتشريعاته، ومن ثم للأمة في بناء الجزئيات وتطبيق النظام، وهذا هو النظام الكامل :" الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا "[١] ، الواجب أن يحكم فيه بشرع الله، يقول تعالى : " فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ" [٢]، فالغالبية مؤمنة بتطبيق أحكام الشرع وتملك السلطة. ويجب عليها تبليغ الإسلام إلى الناس كافة، بكل الوسائل، كالجهاد، يقول تعالى " قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" [٣]، أودعوة غير المسلمين إلى الإسلام " وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ" [٤]، وجزاء الخروج عن هذه الدولة، باعتناق المسلم غير الإسلام هو العقاب بالحد، - أما إذا اعتنق الذمي غير الإسلام فإن السبيل هو الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة- . يقول صلى الله عليه وسلم "من بدل دينه فاقتلوه"[٥]. ويقول:"لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: ..، والتارك لدينه المفارق للجماعة"[٦].

---

[١] سورة المائدة، آية ٣ .

[٢] سورة المائدة، آية ٤٨ .

[٣] سورة التوبة، آية ٢٩ .

[٤] سورة التوبة، آية ٦ .

[٥] رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ح ٦٩٢٢.

[٦] رواه البخاري، كتاب، الديات، باب قول الله تعالى أن النفس بالنفس، ح ٦٨٧٨ . ومسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، ح ١٦٧٦ .

وبعد قيام الدولة الإسلامية، ومرور دهور وعصور عليها؛ لا تبقى الدولة على حال واحدة من القوة، بل تمر بمراحل ضعف واختلال، ومراحل قوة من بعد الضعف، ومراحل ضعف من بعد القوة، وقد تصل من الضعف إلى درجة السقوط والانهيار، وهذا ما حصل فعلاً حيث سقطت الدولة الإسلامية في بدايات القرن الماضي.

وعليه؛ فإن الأحكام التي تتناول الدولة والأمة الإسلامية تختلف باختلاف الحال قوةً وضعفاً، وبيان ذلك كالآتي .

الحالات التي تمر بها الدولة الإسلامية

إنّ الله تعالى تعهد بحفظ هذا الدين إلى يوم القيامة، فهذا النظام أو الدين لن يفنى، ولن يزول،" إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "(١) ، ولكن قد تعرض له فترات ضعف. إنّ الضعف الذي يعتري الدولة، إنما يعتري ركنها الأساس في الحقيقة ألا وهو الأمة، فالأمة إما أن تتخلى عن مبادئهاأو قيمها، أو تتناقص أعدادها نتيجة حروب أو كوارث فتضعف .

إنّ الذي اعترى لدولة الإسلامية، هو ابتعاد أفرادها عن المبادئ الإسلامية، وضعف تمسكهم بالإسلام، والحالات التي يتصور أن تكون عليها الأمة نتيجة لذلك هي إحدى ثلاث :

أولاً – دولة أصبحت الغالبية من الأفراد فيها غير مؤمنة بتطبيق أحكام الشرع

وذلك يُتصور كالآتي : أنّ معظم أفراد الأمة قد رجعوا عن تطبيق أحكام الشرع، ورأوا تطبيق الأحكام الوضعية، ولم يبق هناك مؤمنون يرون تطبيق الأحكام الشرعية، أو بقيت أقلية قليلة، ضعيفة، لا تقدر على مقاومة الأغلبية الكبيرة، التي لا ترى تطبيق أحكام الشرع.

في مثل هذا النظام لا يمكن معاقبة الأغلبية، لأنها هي التي تمثل النظام، والنظام يتكلم باسمها، وإذا عُدم وجود دولة إسلامية مجاورة في ذات الفترة تمنع ارتداد هذه الأمة، وتعمل على محاسبتها وأفرادها على الخروج عن أحكام النظام الإسلامي، فالسبيل هو إعادة بناء هذه الأمة من المرحلة الأولى، ألا وهي مرحلة الدعوة إلى الإسلام، وتحذيرهم من عاقبة الكفر والارتداد .

---

(١) سورة الحجر، آية ٩ .

وهؤلاء يتناولهم قول الله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ "(١).

وقوله تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً"(٢). حيث يشملهم العقاب الأخروي دون العقاب الدنيوي .

ثانياً- دولة أصبحت الغالبية من الأفراد فيها غير مؤمنة بتطبيق أحكام الشرع، والأقلية مؤمنة بذلك، ولديها قدرة على إخضاع الغالبية:

كأن يكون أكثر من النصف قد رجعوا عن تطبيق أحكام الله، واحتكموا للأحكام الوضعية والباقي بقوا متمسكين بالأحكام الشرعية، و لكن لديهم قوة وقدرة على إخضاع الأغلبية ، فالواجب من الأقلية العمل على إعادة الأغلبية إلى حكم الله، وإن أهم مرحلة كانت دولة الإسلام فيها على هذا النحو، هي مرحلة حروب الردة في زمن الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث روى الطبري في تاريخه ما يبين طبيعة تلك المرحلة، وكيف أن معظم الناس قد ارتدت عن الإسلام، ورجعوا إلى الكفر، ومنهم من امتنع عن دفع الزكاة، ولكن ذلك لم يمنع أبا بكر من قتالهم وردهم لدين الله، لأنه أحس أن الأقلية التي معه قادرة على ذلك، يروي الطبري :" لما بويع أبو بكر رضي الله عنه، وجمع الأنصار في الأمر الذي افترقوا فيه، قال : لِيتمَّ بعث أسامة، وقد ارتدت العرب، إما عامةً، وإما خاصةً في كل قبيلة، ونجم النفاق، واشرأبت اليهود والنصارى، والمسلمون كالغنم في الليلة المطيرة الشاتية؛ لفقد نبيهم صلى الله عليه وسلم، وقلتهم، وكثرة عدوهم، فقال له الناس : إن هؤلاء جل العرب والمسلمين على ما ترى قد انتفضت بك، فليس ينبغي لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين، فقال أبو بكر رضي الله عنه:

---

(١) سورة المائدة، آية ٥٤ .

(٢) سورة النساء، آية ١٤٧ .

والذي نفس أبو بكر بيده، لو ظننت أن السباع تخطفني لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو لم يبق في القرى غيري لأنفذته "[١]. الشاهد في رواية ابن جرير وصف حال المسلمين من الضعف والقلة، ومع ذلك لم يمتنع ابو بكر عن قتال المرتدين، وإنفاذ بعث أسامة إلى الروم، لما أحس بامتلاكه القدرة على ذلك، وأنّ الله ناصره لا محالة، لامتثاله أمر النبي صلى الله عليه وسلم ، فشعر أنه يملك من القوة والتأييد من الله، ومن امتثال أمر النبي ما يمكنه من إخضاع العرب، ورد الناس إلى دين الله. يقول تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ "[٢]، ويقول تعالى " كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ "[٣].

ثالثاً – دولة تكون الغالبية من أفرادها مؤمنة بتطبيق أحكام الشرع، ولكن ليس لها قدرة على ذلك.

وهو كحال المسلمين اليوم في معظم بلاد الإسلام: فأغلبهم يؤمنون بالأحكام الإسلامية، ويرون ضرورة تطبيقها، ولكنهم ضعفاء، غير قادرين.

وهذه الدولة يتناولها من النصوص قوله صلى الله عليه وسلم : "يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل : ومن قلة نحن يومئذ؟ قال : بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم الوهن، فقال قائل : يا رسول الله وما الوهن ؟ قال : حب الدنيا وكراهية الموت "[٤] .ويقول تعالى " إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ "[٥] .

---

[١] انظر الطبري، محمد بن جعفر بن جرير، تاريخ الطبري، عمان ، الأردن، بيت الأفكار الدولية، ص ٤٩٤.

[٢] سورة التوبة، آية ١٢٣ .

[٣] سورة البقرة، آية ٢٤٩ .

[٤] رواه أبوداود، كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام، ح ٤٢٩٧ ، وصححه الألباني، انظر : الألباني، ناصر الدين، (١٩٨٩). صحيح سنن أبي داود، (ط١). الرياض، السعودية، مكتب التربية العربي، ج٣، ص ٨١٠ .

[٥] سورة الرعد، آية ١١ .

إنّ الناظر اليوم في الواقع السياسي الإسلامي يجد أن هذه هي المشكلة الحقيقية التي تحتاج إلى حل، وهي مشكلة وجود دول إسلامية، يؤمن غالبية أفرادها بهذا الدين، ويؤيدون تطبيقه، إلا أنهم ضعفاء وغير قادرين على مواجهة السلطة الحاكمة التي تحكم بغير ما أنزل الله.

فلا بدّ من دراسة أسباب عدم قدرة الأمة على إقامة النظام الإسلامي مع أنها تؤيده ، ومن ثم وضع مراحل وخطوات تعمل من خلالها على معالجة هذا الإشكال .

إنّ الدراسات السياسية الإسلامية المعاصرة في أغلبها تتناول الوضع السياسي للدولة الإسلامية حال القوة والازدهار، والإشكال الذي نعانيه اليوم أن هذه الدولة غير موجودة، فكان من الجدير الإشارة إلى ضرورة أن تتوجه كثير من الجهود البحثية في السياسة الإسلامية إلى معالجة الإشكال السياسي الحالي، وذلك من خلال تحديد أسباب الضعف، ثم وضع الآليات لمعالجة كل سبب، وأهمها ضعف النفوس، وبعدها عن الالتزام الحقيقي بالشريعة الإلهية، فلابدّ من العمل على بناء الالتزام الحقيقي في نفوس الأفراد، وتقوية عزمها للوصول إلى مرحلة قيام الأمة بالمطالبة الفعلية الجادة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

خلاصة المبحث

إنّ نظام الحكم في الإسلام القائم على فكرة الاستناد إلى الله تعالى في الأحكام الكلية، وإلى الأمة في الأحكام الفرعية والجزئية يؤسس من الناحية النظرية للتكافل السياسي، كما وأنّ هذا النظام متفوق بمراحل على النظام الغربي القائم على فكرة السيادة، وإنّ الأولى أن لا تبحث فكرة السيادة ضمن النظام الإسلامي، بل تبحث الفكرة السياسية الإسلامية المؤصلة في كتب الفقهاء الأقدمين، وبنائها بما ينسجم مع الواقع المعاصر.

كما ويجب أن يعنى بالواقع السياسي المعاصر للأمة الإسلامية، من خلال بحوث ودراسات تعمل على النهوض بالنظام الإسلامي، وإعادة بناء الدولة على الأسس والأحكام الشرعية بناء على النظام السياسي الإسلامي .

المبحث الثاني – ضابط إعمال التكافل السياسي (الكفاءة السياسية للأمة)

إنّ السلطة الحاكمة في الدولة تمارس سلطتها في قيادة وتسيير الأمة وفق المنهج والمصلحة التي تراها أوفق وأصلح، باعتبارها منتدبة أو موكلةً عن الأمة في إدارة شؤونها، ولا يكفي أن نسند الهيئة الحاكمة إلى ضميرها وإلى التزامها الذاتي كضابط يضمن عدم انجرار هذه الفئة إلى جعل الدولة هدفاً لتحقيق أغراض شخصية، بل يجب أن تُفعّل ضوابط خارجية تعمل على جعل الفئة الحاكمة تسير وتقود وتستثمر قدرات الدولة بهدف تحقيق صالح الأمة.

بيّنتُ في المبحث السابق أنّ المنهج السياسي في الدولة الإسلامية يقوم على الأحكام الإلهية في التشريعات الكلية، ومن ثم على جهود الأمة في تطبيق هذه التشريعات وبناء التشريعات الجزئية عليها، وعليه؛ فإن الأمة هي صاحبة الدور الحقيقي في الدولة، ولما كانت الأمة بمجموعها لا تستطيع ممارسة الحكم؛ كان لابدّ من انتداب فئة تقوم على ذلك، ألا وهي الفئة الحاكمة والتي هي جزء من الأمة، ولكي تستطيع الأمة اختيار هذه الفئة، ومن ثم مراقبتها ومحاسبتها لابدّ أن تكون على قدر من العلم والمعرفة بشؤون الحكم، وبالجوانب السياسية التي تدار من خلالها الدولة، فإذا تصورنا منح أمة غير ذات وعي بالشأن السياسي حق انتخاب أو محاسبة الهيئة الحاكمة؛ فإن ذلك سيفضي إلى إحدى نتيجتين : إما أن تكون هذه العملية – وهي انتخاب ومحاسبة الهيئة الحاكمة - صورية غير حقيقية، وذلك لقدرة الحكام على التلاعب بإرادة الأفراد، وقدرتهم على تزييف الحقائق، واستغلال الدولة لصالحهم الشخصي، نتيجة جهل أفراد الأمة، وإما أن تقود الأمة نفسها، وتقود الدولة إلى نتائج كارثية، وعواقب غير محمودة؛ نتيجة لجهلها بالشؤون السياسية، على فرض أن اشتراكها في إدارة الدولة كان اشتراكاً حقيقياً .

بناءً على ما سبق، يتبين أن الضابط الأساس في اشتراك الأمة إلى جانب الهيئة الحاكمة في إدارة شؤون الدولة هو الوعي السياسي الكافي للأمة، أو التربية السياسية الكافية، أو التثقيف السياسي، وهو ما سأعبر عنه بضابط **الكفاءة السياسية للأمة**.

سأحاول بحث هذا الضابط من خلال المطالب الآتية :

المطلب الأول – مفهوم الكفاءة السياسية للأمة .

المطلب الثاني – وسائل بناء الكفاءة السياسية للأمة .

المطلب الأول – مفهوم الكفاءة السياسية للأمة

سأتناول مفهوم الكفاءة السياسية للأمة من خلال تعريف الكفاءة السياسية للأمة، ومن ثم بيان هذا المفهوم في كتابات فقهاء السياسة.

الفرع الأول – تعريف الكفاءة السياسية للأمة

الكُفء أصل يدل على التساوي في الشيئين[١]. والكُفء هو النظير والمساوي، وكافأه مكافأةً وكفاءً ماثله، و الاسم : الكفاءة[٢].

فالكفاءة تعني المماثلة، والسياسة -كما أسلفنا- هي : نشاطات الدولة، والأمة هي : الأفراد الذين يحملون جنسية الدولة[٣].

وعليه فالكفاءة السياسية للأمة تعني لغة : مماثلة أو مساواة نسبية بين أفراد الأمة وأفراد الهيئة الحاكمة، في مستوى المعرفة بنشاطات الدولة والقدرة على إدارتها.

وليس المقصود بالكفاءة : التساوي التام بين أفراد الأمة وأفراد الهيئة الحاكمة، وإنما يكفي أن يكون لأفراد الأمة إلمام كافٍ بالقضايا السياسية، يؤهلهم للاشتراك في اتخاذ القرار السياسي وصنعه، الذي يتناسب مع المرحلة والدور الذي يجب أن تؤديه الدولة .

الفرع الثاني – الكفاءة السياسية للأمة في كتابات فقهاء السياسة

أولاً – في كتابات فقهاء السياسة الإسلامية الأقدمين :

عبر كل من الماوردي والجويني عن ضرورة وجود الكفاءة السياسية من خلال جملة من الشروط التي يجب توافرها في أهل الاختيار[٤]، وهم الذين ينوبون عن الأمة في اتخاذ القرار السياسي.

---

[١] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،مجلد ٥، ص ١٨٩ .

[٢] ابن منظور، لسان العرب، ج٧ ، ص ٦٨١ .

[٣] لست في معرض مناقشة مفهوم الجنسية ضمن الدولة الإسلامية .

[٤] خصائص المرحلة الإسلامية الأولى كانت لا تسمح باشتراك كافة أفراد الأمة في القرار السياسي ومنه اختيار الخليفة، وذلك لأسباب عديدة، منها : لاتساع البلاد وصعوبة التنقل، وقلة الوعي بالجانب السياسي، إضافة إلى دخول كثير من الشعوب الإسلام في فترة مضطربة سياسياً منذ بدء عهد بني أمية في الحكم. أما بالنسبة لطبيعة المشاركة السياسية فنجد الفقهاء يولون مرحلة اختيار الخليفة الأهمية القصوى، فتكاد تنحصر عملية اشتراك أهل الحل والعقد في العمل السياسي في قضية اختيار الخليفة، أما بالنسبة لنصح الحاكم ومشاورته، فلا تعدو أن تكون صورة شكلية فقط دون أثر عملي حقيقي، اللهم إلا في حالات محدودة لم تكن تحمل صفة الإلزام .

يرى الماوردي أن الكفاءة السياسية بالنسبة لأهل الاختيار تتمثل في :" العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف" [١].

إنّ الدور السياسي الذي يؤديه أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد في هذه المرحلة هو اختيار الإمام، لذا وجب أن يكون لديهم قدر كافٍ من العلم والمعرفة والحكمة الذي يقود إلى حسن الاختيار وهذا ما أسميناه بالكفاءة السياسية[٢] . ويمكن أن نفهم شروط الإمام الماوردي في العصر الحالي كالآتي : بأنّ الفرد من الأمة يجب أن يكون ملماً بقدر من التعليم يغلب على الظن أنّ مثله على درجة من الوعي السياسي تمكنه من فهم الظروف السياسية للمجتمع والدولة، وعلى اختيار أنسب المرشحين لقيادة وإدارة الدولة، حتى يعطى حق المشاركة السياسية .

ويرى الجويني أنّ اختيار الإمام وعقد الإمامة " لا تعلق له بالعوام، الذين لا يعدون من العلماء، وذوي الأحلام "[٣] وقد أقر الجويني كلام القاضي الباقلاني بعدم اشتراط أن يكون العاقد للإمام من أهل الاجتهاد، بل" يكفي أن يكون ذا عقل وكيس وفضل وتهدٍّ إلى عظائم الأمور، وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة، وبما يشترط استجماع الإمام له من الصفات"[٤]، وذلك لأنّ " الغرض تعيين قدوة، وتخيّر أسوة، وعقد الزعامة لمستقلٍ بها، ولو لم يكن المعيِّن المتخيِّر عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن؛ لأوشك أن يضعه في غير محله، ويجر إلى المسلمين ضراراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام، ومن لا يعد من أهل البصائر "[٥]، وإنما يدخل فيه من قال عنهم:"وأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية فهذا المبلغ كافٍ في بصائرهم، والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه في هذا المنصب"[٦]. إذاً، فلابدّ لمن يشارك في الجانب السياسي من أفراد الأمة من أن يكون ذا علم ومعرفة بطبيعة العمل الذي سيمارسه، وعليه فيمكن اشتراط بعض الشروط فيمن يعطى له الحق في المشاركة السياسية تضمن حسن الاختيار.

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

[٢] لم تكن المشاركة السياسية في ذلك الوقت للأمة بمجموعها، ولكن كانت لأهل الاختيار أو الحل والعقد، فهم من يمارس الدور السياسي بالنيابة عن الأمة. وسأبين ذلك في الفصل القادم إن شاء الله تعالى .

[٣] الجويني، الغياثي ، ص٦٢

[٤] المصدر السابق، ص ٦٣ .

[٥] المصدر السابق، ص ٦٣ .

[٦] المصدر السابق، ص ٦٤ .

ثانياً – الكفاءة السياسية للأمة في كتابات المعاصرين :

يتناول المعاصرون فكرة الكفاءة السياسية عند ممارسة الفرد للنشاط السياسي، وأهم الممارسات السياسية هي الانتخاب، سواءً انتخاب الحاكم أو انتخاب أعضاء مجلس الشورى .

يشترط السنهوري في الفرد "أن يكون على درجة من العلم، أي أن يعرف الشروط الواجب توافرها فيمن ينتخبه للإمامة، وأن يكون ملماً بالشريعة الاسلامية بصفة عامة، ولكن ليس بالضرورة أن يكون مجتهداً، كما ويشترط فيه الحكمة؛ فيلزم أن يكون لدى الناخب من الكفاءة ما يمكنه من أن يختار من يصلح للقيام بأعباء الحكم الثقيلة، وتكتسب هذه الكفاءة من خلال الخبرة بالحياة العامة وشؤون الحكم، ويستلزم هذا الشرط فوق ذلك معرفة صفات كل مرشح، وأن يكون الناخب متصلاً بالشعب؛ ليكون على علم بالظروف الاجتماعية والسياسية، ليراعي ذلك عند تقدير احتياجات العصر "[١] .

في حين يشترط الدوري في استعراضه لشروط الناخب أن يتصف بالتيقظ[٢]، ويمكن أن نفهم التيقظ بحسن الملاحظة، ودقة الاختيار، والقدرة على المفاضلة بين المرشحين، وهو ما يدل على كفاءة الناخب للاختيار .

الفرع الثالث - معيار الكفاءة السياسية للأمة

لا يمكن تحديد حد دقيق للمستوى العلمي والمعرفي الذي يمكن أن نجزم في حال وجوده بحسن ممارسة العمل السياسي من قبل أفراد الأمة، فبالرغم من أهمية توافرالكفاءة السياسية إلا أنّ مسألة تحديد معيار الكفاءة والذي في حال وجوده يعطى الفرد حق المشاركة السياسية تبقى مشكلة ينبغي أن يبحث لها عن حل .

أولاً – معيار الكفاءة السياسية للأمة في الدول ذات القوانين الوضعية :

بعد قيام الأنظمة الديقراطية في الغرب، ارتأت الدول أن تجعل من المشاركة السياسية حقاً لجميع أفراد الشعب -عند بلوغ الفرد سناً معيناً [٣]- دون تقييد بأي نوع من الشروط، أخذاً بمبدأ

---

[١] السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص ١٢٠ .

[٢] الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ١٢٨ .

[٣] باعتباره معياراً لبلوغ النضج والوعي السياسي، الذي يتمكن به الفرد من التمييز في الأمور السياسية واختيار المرشحين وغيره من الممارسات السياسية، انظر : غمق، ضو مفتاح،(٢٠٠٢). السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة الوضعية، فاليتا، مالطا، شركة Elga، ص ٦٤ .

الاقتراع العام، باعتبار أن الاقتراع العام هو الوسيلة الأقرب لمعرفة رأي الأمة ككل بصدد مسألة من المسائل، كما أنّ الاقتراع العام يبث روح الاهتمام بالشؤون العامة في نفوس جميع الأفراد ويزيد من شعورهم بالوطنية، والانتماء لمجتمعهم وأمتهم [١] .

ثانياً – معيار الكفاءة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية:

يجب أن نميز بين مرحلتين تمر بهما الأمة الإسلامية.

أ- مرحلة خضوع الأمة الإسلامية للأحكام والقوانين الوضعية :

إنّ الفترة الحالية التي تعيشها الدول الإسلامية تتميز بعدم احتكام أنظمتها للشريعة الإسلامية وإنما لمجموعة من القوانين الوضعية، وأغلب الأنظمة الحاكمة في الدول الإسلامية هي أنظمة حكم مطلق، ومثل هذه الأنظمة لا تعمل على تنشئة وإعداد الأفراد للاشتراك في إدارة الشؤون العامة والسياسية[٢]، ولا تعمل على تثقيف أفراد الأمة تثقيفاً منهجياً يرتقي بالفرد لإدراك جميع مناحي الشؤون المختلفة ضمن الدولة، لأن ذلك سيؤدي بالأفراد إلى التيقظ، ومراقبة جميع ممارسات النظام الحاكم، ومحاسبته على جميع التصرفات، وبخاصة السياسية منها، والنظام الحاكم في غنىً عن ذلك، بل ويسعى إلى تجهيل أفراد الأمة بأسلوب ملتوٍ ممنهج، يعمل على إبقاء السلطة المطلقة بين يديه، ويتيح له التصرف في المجالات المختلفة للدولة ضمن إرادة حرة مطلقة .

إنّ الأمة في هذه المرحلة تعيش حالاً من الجهل بأحكام الاسلام في جميع الجوانب، وغياب تطبيق الأحكام الإسلامية في معظم مجالات الحياة، فالواجب أن يقوم المفكرون والدعاة والعلماء من خلال عمل ممنهج على توعية وتثقيف أفراد الأمة لا في جانب العبادات والمعاملات فقط بل وفي جميع الجواب الحياتية ومنها الجانب السياسي، ويجب قبل ذلك أن يتفقوا على منهج واضح لعمل لذلك، ومن ثم يمكن الارتقاء بأفراد الأمة لبناء جيل مؤمن مثقف بالثقافة الاسلامية، قادر على جعل الأنظمة تتحرك نحو الاحتكام للاسلام .

إنّ معيار الكفاءة السياسية للأمة في هذه المرحلة لا يختلف عن المعيار الذي تشترطه الأنظمة الوضعية، ألا وهو معيار السن، حيث يمكن اعتبار أنّ الفرد بمجرد بلوغه سن الثامنة عشرة يتقرر له الحق في المشاركة السياسية بأشكالها المختلفة .

---

[١] متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ١٣٨ .

[٢] المرجع السابق، ص ١٤٤ .

ب – مرحلة قيام الدولة الإسلامية واحتكام الأمة للشريعة الإسلامية :

يجب أن تعمل جميع الفئات في الدولة الإسلامية من هيئة حاكمة، وأحزاب وووسائل إعلام،على تثقيف الأفراد في الجوانب الحياتية المختلفة، ومنها الجوانب السياسية لبناء الفرد المثقف الواعي الذي يسهم في تقدم بلده وازدهارها، والذي له القدرة على ممارسة العمل السياسي من خلال وعيه بمجريات السياسة، وبالتالي بناء مجتمع وأمة واعية قادرة على مواجهة جميع التحديات المرحلية .

وبالنسبة لتحديد المعيار الذي يجب أن يبلغه الفرد لكي يعطى حق المشاركة السياسية في الدولة الإسلامية، أقول إن ذلك يجب أن يختلف باختلاف المرحلة التي تمر بها الدولة، وباختلاف طبيعة المشاركة السياسية[١].

١ - بالنسبة للانتخاب[٢] :

أ - في المرحلة الأولى من وجود الدولة لا يتصور أن يكون الغالبية من أفراد الأمة من المثقفين سياسياً، والذين لهم القدرة على اختيار ممثلين عنهم لممارسة العمل السياسي، أو اختيار رأس الدولة وهو الخليفة أو الإمام[٣]، لذا؛ لا مناص من وضع شروط يتم من خلالها تحديد كفاءة الفرد : كاشتراط مستوى تعليمي معين، أو مركز وظيفي معين، يغلب على الظن أن الفرد الذي تنطبق عليه هذه الشروط قادر على المشاركة السياسية.

---

[١] فالمشاركة السياسية قد تكون من خلال: الانتخاب، أوالاستفتاء، أوالاقتراح، أوالإعتراض، وهو ما سنناقشه في الفصل الثاني من هذا الباب إن شاء الله تعالى

[٢] الانتخاب هو أهم عملية مشاركة سياسية يقوم بها الفرد في الدولة، لأن نتيجته هو اختيار الحاكم او النائب عن الأمة، لذا وجب أن يؤخذ له من الاحتياطات ما يزيد عن وجوه المشاركة السياسية الأخرى .

[٣] هذا ما كان عليه الحال في المرحلة الأولى للدولة الإسلامية، ألا وهي مرحلة الخلافة النبوية والراشدة، حيث كان قلة من أفراد الأمة قادرين على المشاركة السياسية، وأهم وجوهها هو اختيار الخليفة، لذا كانت تؤخذ البيعة للخليفة من القلة المحيطين به من وجوه الناس وأهل العلم والبصيرة، وأغلبهم من صحابة رسول صلى الله عليه وسلم ممن طالت صحبتهم له، ومن ثم تؤخذ البيعة من باقي الأفراد باعتبار رأيهم تبع لرأي أهل الحكمة والعلم في اختيار الإمام. وهذا ليس مقصورا على الدولة الإسلامية فالجمهورية الفرنسية التي تفتخر بالمبادئ الديمقراطية وسيادة الأمة، لم تعط حق الانتخاب في المرحلة الأولى من قيامها - أي بعد عام ١٧٨٩ - إلا إلى قلة من الأفراد لم تتجاوز نسبتهم ١٦,٥% من أفراد الأمة، وذلك باعتبارها النسبة الوحيدة القادرة على المشاركة السياسية، وبقي الأمر على ذلك حتى عام ١٨٤٨ حيث أُقر نظام الاقتراع العام . انظر : متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ١٦٦ .

ب- يجب أن يتم العمل - في المراحل التالية - من خلال كافة مؤسسات الدولة على الإرتقاء بالفرد، حتى يغلب على الظن أنه وبمجرد بلوغه سناً معينة- كالعشرين مثلاً - أصبح يمتلك الخبرة والمعرفة السياسية الكافية، التي تؤهله أن يكون قادراً على المفاضلة بين المرشحين، وأن يكون له رؤية فيمن يصلح للحكم، وله قدرة على اختيار الأنسب لشغل المنصب السياسي، فيتم بذلك الانتقال من نظام الاقتراع المقيد المشترط إلى نظام الاقتراع العام الذي يسمح لجميع الأفراد بالمشاركة السياسية بمجرد بلوغ السن المعين[١] .

٢-الاستفتاء، والاقتراح، والاعتراض :

لا خلاف أنّه في المرحلة التي يؤخذ فيها بنظام الاقتراع العام تكون ممارسة هذه الأوجه من المشاركة السياسية متاحة لجميع أفراد الأمة. أما بالنسبة للمرحلة الأولى والتي يعمل فيها بنظام الاقتراع المقيد فالأولى أن يتم تقييد هذه الأوجه من المشاركة بشروط تضمن أن يمارسها من له القدرة على ذلك، ولكن طبيعة الشروط فيمن يمارس هذه الأوجه ستكون أقل من الشروط الواجب توافرها فيمن يمارس الانتخاب، فيمكن أن يتم الاكتفاء بمستوى علمي بسيط مثلاً، و بسن متدنية كالثامنة عشرة أو حتى السادسة عشرة، وذلك لأنّ النتيجة المترتبة على ممارسة هذه الوجوه من المشاركة السياسية ليست بأهمية وخطورة النتيجة المترتبة على الانتخاب[٢] .

---

[١] لم تستطع الدولة الإسلامية- في التاريخ - الانتقال إلى هذه المرحلة، وذلك لعدد من الأسباب وأهمها : استمرار دخول أعداد كبير من الأمم والشعوب في الإسلام، وصعوبة التنقل والمواصلات بين أرجاء وأنحاء الدولة الإسلامية، وابتداء الفتنة في عهد عثمان واستمرارها إلى عهد علي ومعاوية، وانشغال المسلمين بالفتوح، وانتقال الخلافة إلى البيت الأموي الذي حرص على تأكيد أحقيته في الخلافة، وتأسيس فكرة ولاية العهد، التي قضت على أهم وجه من وجوه المشاركة السياسية الذي كان يمارسه المسلمون في ذلك الوقت ألا وهو الاشتراك في اختيار الخليفة، فلم يعد هناك داعٍ حقيقي لنشر التوعية والثقافة السياسية بين أفراد الأمة بعدئذٍ، واستمر العمل على هذا النحو حتى سقوط الخلافة في القرن الماضي.

انظر التفاصيل الدقيقة لهذه الأسباب في تلك المرحلة : الطبري، تاريخ الطبري، ص ٤٩١ إلى ص ٩٥٥ .

أما عن السبب الذي يدعونا إلى الانتقال من مرحلة الاقتراع المقيد إلى الاقتراع العام هو -كما ذكرنا سابقاً- أن الاقتراع العام يمتاز عن الاقتراع المقيد بأنه : الوسيلة الأقرب لمعرفة رأي الأمة ككل بصدد مسألة من المسائل، كما أن الاقتراع العام يبث روح الاهتمام بالشؤون العامة في نفوس جميع الأفراد، ويزيد من شعورهم بالوطنية، والانتماء لمجتمعهم وأمتهم . انظر : متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ١٣٨ .

[٢] سيتم بحث هذه الوجوه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى .

المطلب الثاني – وسائل بناء الكفاءة السياسية للأمة

يجب أن يتم العمل بكافة الوسائل المتاحة في الدولة لضمان بلوغ الأفراد مستوى من المعرفة والكفاءة السياسية، يغلب على الظن أن جميع أفراد الأمة يستطيعون عند بلوغهم سناً معيناً ممارسة وجوه المشاركة السياسية المختلفة.

يتم بناء الكفاءة السياسية للأمة من خلال الفروع الآتية :

الفرع الأول - المؤسسات التعليمية .

الفرع الثاني - الأحزاب .

الفرع الثالث - الإعلام .

وقد تناولت دور الأحزاب والمؤسسات الإعلامية[١] في إعداد الفرد سياسياً، ومدى تأثيرها على المجتمع، ودورها في تفعيل المشاركة السياسية، وبناء التكافل السياسي، وسنعالج هنا دور المؤسسات التعليمية في الجانب السياسي .

الفرع الأول - دور المؤسسات التعليمية في بناء الكفاءة السياسية للأمة :

سأتناول هذا الدور ضمن مرحلتين ، المرحلة الأولى وتمثل الواقع الحالي المعاش، والدور الذي تقوم به المؤسسات التعليمية في الدول الحالية، والمرحلة الثانية : تمثل الدور الذي يجب أن تقوم به المؤسسات التعليمية في الدولة الإسلامية .

أولاً - دور المؤسسات التعليمية في بناء الكفاءة السياسية للأمة في النظم القائمة حالياً

إنّ طبيعة العلاقة بين المؤسستين السياسية والتعليمية تقوم على أساس أن المؤسسة السياسية تضع السياسات العامة للمؤسسات التعليمية، وما يرتبط بهذه السياسة من مبادئ، وأهداف، وخطط، وأمور تنظيمية ومالية[٢].

---

[١] راجع المبحثين الثالث والرابع من الفصل الثالث من هذه الأطروحة، حيث قمت بمناقشة دور الأحزاب ووسائل الإعلام في الجانب السياسي، وكيفية تأثيره على العملية السياسية، ودوره في بناء الثقافة السياسية للفرد والتي تعمل على إيجاد أمة تتمتع بالكفاءة السياسية .

[٢] بني مصطفى، هاني محمود،(٢٠٠٧). السياسات التربوية والنظام السياسي،(ط١). عمان، الأردن، دار جرير، ص٣٢ .

وبما أن المؤسسة السياسية في الدول الإسلامية والعربية المعاصرة تقودها فئة واحدة، أوتيار واحد، يمارس السلطة منفرداً، ويحاول قدر الإمكان التشبث في مقعده على رأس الهرم السياسي، كما ويعمل بكافة الوسائل على إقصاء الخصوم، فهذا كله أدى إلى أن تكون التوجهات التعليمية في النواحي السياسية محدودة جداً، وغير فعالة، ولا تقدم تصوراً حقيقياً وكاملاً للوضع السياسي، وبذلك تضمن هذه الفئة بقاءها على سدة الحكم لعدم وجود الفئة المثقفة سياسياً والقادرة على محاسبة الفئة الحاكمة[١].

مظاهر عدم فاعلية المؤسسات التعليمية في النظم العربية والإسلامية وأثرها في التكافل السياسي

أ- تأثر مستوى التعليم بالمستوى الاجتماعي الذي يحصله الطالب؛ حيث أن كثيراً من حملة الشهادات الثانوية غير قادرين على إكمال مراحل تعليمهم الجامعي؛ وذلك بسبب التكاليف الدراسية المرتفعة، والضائقة المعيشية للطلاب الفقراء، بينما تتمكن الفئة المتوسطة والغنية من إكمال تعليمهم الجامعي، وبالتالي؛ هذا يوجد معضلة مجتمعية، تتمثل في وجود نمطين من الثقافة: ثقافة العوام، وثقافة المتعلمين، وهذا يؤثر بشكل كبير في مستوى، وطبيعة، ونسبة المشاركة السياسية للمجتمع ككل. [٢]

ب- عدم وجود أسس واضحة يتم من خلالها قبول الطلاب في الجامعات والمعاهد والكليات ضمن الدولة ، حيث أن المعيار الوحيد المتبع هو تحصيل الطالب في الثانوية العامة ، وهذا ما يؤدي الى ارتباط مستوى التخصص بمستوى العلامات، فتجد أن الطلبة المتفوقين والمتميزين يتوجهون نحو الكليات الطبية والعلمية، بينما يبقى المستوى الأقل في الكليات الانسانية، وهذا أوجد هبوطاً في مستوى ونوعية الخريجين[٣] في هذه التخصصات، ومنها التخصصات السياسية والإسلامية، مما يؤدي إلى ضعف مستوى تأثير هذه الفئة وكفائتها السياسية وعدم قدرتها على تقديم الكثير في المجال السياسي في الدولة .

---

[١] حيث تتبنى هذه الدول نظاماً ديقراطياً مشوهاً للحكم يسمح لها بالسيطرة والحكم المطلق، للتوسع انظر : اللقاء السنوي الحادي عشر لمشروع دراسات الديمقراطية بعنوان أزمة الديقراطية في الوطن العربي،(٢٠٠٤) تحرير علي الكواري،(ط١)، بيروت، لبنان، دار الساقي، ص ٢٠ إلى ص ٣٠ .

[٢] بني مصطفى ، السياسات التربوية والنظام السياسي ، ص ١٤١.

[٣] المصدر السابق ، ص ١٤٢ .

ج- عدم مراعاة طبيعة التخصصات المطروحة في الجامعات وحاجات المجتمع، وهذا يؤدي إلى بطالة وإشكالات مجتمعية[١]، وإن كانت ليست ذات أثر مباشر على العملية السياسية، ولكن وجود المشكلات الاجتماعية والاقتصادية للفرد تقوده للانشغال عن ممارسة حقه السياسي، إلى الانشغال في توفير العمل واكتساب المعيشة اليومية .

إنّ الواقع التعليمي في النظم العربية والاسلامية المعاصرة يكرس الفقر، والجهل، ويوسع الفجوة بين فئات الشعب[٢]، وهذا كله يؤدي إلى عقبات حقيقية في وجه المشاركة السياسية للأفراد وبناء التكافل السياسي في الدولة .

ثانياً – دور المؤسسات التعليمية في بناء الكفاءة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية

إنّ الدور الأساس الذي تقوم به المؤسسات التعليمية في الجانب السياسي هو الإعداد الجيد والصحيح للمواطن سياسياً؛ لكي يتمكن من القيام بدوره السياسي في مجتمعه، ويكون مشاركاً في العملية السياسية بوعي، وعقل، ومسؤولية. كما أنّ المؤسسة التعليمية تقوم بإعداد القيادات السياسية، كما وأنها تشكل القيادة الفكرية للمؤسسة السياسية[٣]. فلابدّ إذاً أن تعمل المؤسسة السياسية في الدولة على الارتقاء بالفرد ضمن المراحل التعليمية، ابتداءً بمرحلة التعليم الابتدائي، وتثقيفه بشكل مناسب في النواحي السياسية، من خلال بناء بذرة العمل السياسي، ومن ثم الارتقاء به وتزويده بالمعلومات الكافية في المرحلة الثانوية، وأخيراً، بناء منهج فكري وأسلوب نقدي في القضايا السياسية من خلال المرحلة الجامعية، وبالتالي نبني الفرد القادر على ممارسة كافة وجوه النشاط السياسي بصورة حقيقية وفعالة .

وتكمن ضرورة الارتقاء بالفرد سياسياً في الدولة الإسلامية باعتبارها الضابط الضروري لإشراك الفرد في النشاطات السياسية والتي تكفل بناء مجتمع قوي ومتماسك، وتقلل فرص حصول الاضطرابات والإشكالات السياسية وبخاصة سيطرة الأقلية على نظام الحكم في الدولة. ويمكن رسم الخطوط العريضة لهذه السياسة التعليمية من خلال جملة من النقاط، أهمها:

---

[١] بني مصطفى ، السياسات التربوية والنظام السياسي ، ص ١٤٤.

[٢] المصدر السابق ، ص ١٤٥ .

[٣] المصدر السابق ، ص ٣٢ .

لابدّ من تبصير الفئة التعليمية في المرحلة الأولى بالخطوط العريضة في سياسة الدولة، وبث روح الولاء ومعاني الانتماء في نفوس الناشئة إلى أمتهم ودولتهم، والعمل على محاربة المبادئ الهدامة[١]، التي تدعو إلى رفض الاشتراك السياسي، سواءً من الداخل أو الخارج، وتعريف الطلاب في مختلف المراحل بحقوقهم السياسية، وكيفية المشاركة السياسية ومراحلها، وكيفية الدفاع عن هذه الحقوق في حال تعرضها للانتهاك.

ومن ثم وفي المراحل التعليمية العليا كالمرحلة الجامعية، لابدّ من الوقوف على التطورات السياسية التي تمر بها الدولة، ودراسة العلاقات الدولية للدولة الإسلامية في السياسات العالمية .

الفرع الثاني – دور الأحزاب في بناء الكفاءة السياسية للأمة

تعمل الأحزاب - كما بينت سابقاً- في بناء الكفاءة السياسية للأمة من خلال عدة جوانب بيّنتها في عند تناول الأحزاب السياسية بالدراسة[٢]، ونكتفي هنا بمجرد التذكير بها .

تعمل الأحزاب على بناء الكفاءة السياسية للأمة وتحقيق التكافل السياسي من خلال : إعداد الموطن سياسياً، والمساهمة في تربيته وتثقيفه، والمساهمة في تكوين رأي عام مؤثر، ومن خلال تحديد المشكلات القائمة في المجتمع، ووضع الحلول المناسبة لها ، كما وتعمل الأحزاب على الإقلال من الاضطرابات المجتمعية، وتقوم باختيار الشخصيات القيادية ذات الكفاءة وإعدادها لخوض المعترك السياسي، وتقوم الأحزاب بدور مهم في منع استبداد النظام الحاكم .

الفرع الثالث – دور الإعلام في بناء الكفاءة السياسية للأمة

كما وتناولتُ دور الإعلام في بناء الإعلام في الجانب السياسي[٣]، وبيّنتُ أن الإعلام يعمل على بناء التكافل السياسي من خلال مساهمته في عملية التنشئة السياسية لأفراد الأمة، والتي تقود إلى بناء أمة ذات كفاءة سياسية قادرة على المشاركة والتفاعل السياسي، كما وأوردتُ وجوه وكيفية عمل الإعلام في بناء الأمة المثقفة والمشاركة سياسياً .

---

[١] أسعد، يوسف، المدرسة والتوجيه السياسي، القاهرة، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ص ١٩-٢٤ .

[٢] انظر في هذه الأطروحة : دور الأحزاب السياسية في بناء التكافل السياسي، صفحة ٧٩ .

[٣] انظر في هذه الأطروحة : دور الإعلام الإسلامي في التكافل السياسي، صفحة ٨٩ .

المبحث الثالث – الرقابة على الهيئات الحاكمة ضمانة إعمال التكافل السياسي

إنّ عملية بناء الفرد، وتثقيفه وتوعيته سياسياً وإيجاد أمة مدركة لحقوقها السياسية، ومن ثم وضع نظام حكم يعمل على اختيار الأصلح والأنسب لقيادة الدولة، هي كلها وإن كانت عوامل تأثير وبناء للجانب السياسي ولكنها بشكل أو بآخر تشكل ضمانات وقائية؛ تحول دون وقوع الدولة وانجرارها تحت مظلة الفساد السياسي، والذي يتمثل بقيادة استبدادية، وشعب غير مثقف.

تناولتُ هذه الجوانب فيما سبق من فصول ومباحث هذه الأطروحة، وهنا في هذا المبحث سأقوم بدراسة الضمانة القانونية ذات الأثر المباشر على السلطة الحاكمة وعلى أفراد الأمة، والتي تحول دون اتخاذ أو وضع قانون يحرم الفرد من حقوقه السياسية، أو من المشاركة في بناء الدولة سياسياً في كل من النظامين الوضعي، والإسلامي.

يقوم النظام الوضعي على مبدأ الفصل بين السلطات – أو الهيئات الحاكمة، ويمكن تسمية الهيئة سلطة تجاوزاً - ، حيث أسند السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية، والقضائية إلى جهات مختلفة، كحلّ لمشكلة الاستبداد، فهو يرى أنّ توزيع السلطات في يد هيئات مختلفة يحدّ من الاستبداد، وذلك لأن كل سلطة تَحُدُّ أو تمنع الأخرى، من خلال مراقبتها والإشراف عليها، فالسلطة التنفيذية خاضعة لرقابة السلطة التشريعية والقضائية، والسلطة القضائية تتمتع باستقلال عن السلطتين التشريعية والتنفيذية في ممارسة القانون، ولديها نظام رقابة خاص، والسلطة التشريعية تخضع لنظام من الرقابة يكفل عدم خروجها في تشريعاتها وقوانينها عن الحدود التي رسمها النظام الأعلى للدولة، والتي تدور بشكل أساسي حول شكل النظام، وحريات الأفراد وحقوقهم، وبذلك يتم حماية هذه الحقوق والحريات، وبخاصة السياسية منها من التعطيل أو الإلغاء، من خلال قوانين وتشريعات تصدرها السلطة التشريعية لسبب أو لآخر .

أما بالنسبة لنظام الدولة الإسلامية، فالدولة الإسلامية تعرف هذه السلطات، كما وتعرف وجوه الرقابة على كل سلطة من هذه السلطات الثلاث [١] .

سأتناول في هذا المبحث فكرة الرقابة على السلطات في النظم الوضعية، وفي النظام الإسلامي، وذلك من خلال المطلبين الآتيين :

المطلب الأول – الرقابة على الهيئات الحاكمة في النظم الوضعية .

المطلب الثاني – الرقابة على الهيئات الحاكمة في النظام الإسلامي .

---

[١] الخياط، عبدالعزيز،(١٩٩٧). نظام الحكم في الإسلام،(ط١). منشورات جامعة القدس المفتوحة، ص ١٢٣ .

المطلب الأول – الرقابة على الهيئات الحاكمة في النظم الوضعية

سأتناول الرقابة على الهيئات الحاكمة في النظم الوضعية على نحو موجز من خلال عرض عام للموضوع[١]، وسأتناول ذلك في ثلاثة فروع :

الفرع الأول - الرقابة على الهيئة التنفيذية

تخضع الهيئة التنفيذية في النظم الوضعية إلى رقابة كل من الهيئتين التشريعية والقضائية، حيث تمارس الهيئة التشريعية الرقابة على الهيئة التنفيذية من خلال عدة صور[٢]، وأهمها : السؤال، والاستجواب، والاقتراح، وتلاوة العرائض الشعبية، والتحقيق، والاستجواب، والمساءلة الوزارية. ولكل صورة من هذه الصور شروط وإجراءات يحددها القانون. أما بالنسبة للرقابة القضائية فتتم من خلال مجلس أو هيئة قضائية خاصة تقوم بمحاكمة أعضاء الهيئة التنفيذية على ما ينسب إليهم من جرائم ناجمة عن تأدية وظيفتهم [٣]، كما يراقب القضاء قانونية وشرعية اللوائح والقرارات الإدارية، ويحكم بإلغائها والتعويض عنها، إذا نجم عنها ضرر بالأفراد حال مخالفتها لدستور الدولة[٤].

إنّ أهمية الرقابة على الهيئة التنفيذية تكمن في إلزامها بالقواعد الدستورية، وضمان عدم انحرافها وتعسفها في استعمال السلطة، كما أن الرقابة تضمن تنفيذ سياسات الدولة وفق أحكام القانون بما يحقق المصالح العامة، وتضمن حماية الحريات العامة ووقف الاستبداد والاسئثار بالسلطة[٥] .

---

[١] إنّ رقابة السلطات على بعضها يختص به النظام البرلماني، أما النظام الرئاسي فالفصل بين السلطات تام، ولا توجد رقابة متبادلة بينها، والرقابة الوحيدة هي الرقابة الشعبية التي تمارس بالانتخاب .

[٢] لدراسة هذه الصور بالتفصيل، انظر : العواملة، منصور صالح، الوسيط في النظم السياسية، المجلد الرابع، ص ١٥٨ – ١٨٠ . وانظر : بني علي، محتسب قاسم، (٢٠٠٥). العلاقة بين مجلس النواب والسلطة التشريعية في الأردن، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك .

[٣] العواملة، الوسيط في النظم السياسية، المجلد الرابع، ص ٣٠٠ .

[٤] ليلة، محمد كامل،(١٩٦٧). القانون الدستوري، القاهرة، مصر، مطبعة النهضة الجديدة، ص ٤٨٥ .

[٥] الدرباشي، حلمي عبد المعطي،(٢٠٠٠). الرقابة البرلمانية على أعمال الوزارة، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية .

الفرع الثاني - الرقابة على الهيئة التشريعية

تدور الرقابة على الهيئة التشريعية حول القوانين التي تصدرها بصفتها المشرع في الدولة فلا بد أن تكون موافقة لنصوص الدستور ألا وهو النظام الأعلى في الدولة وغير مخالفة له، يطلق على هذا النوع من الرقابة اسم الرقابة على دستورية القوانين، وهو بحاجة إلى شيء من التفصيل .

لابدّ ابتداء من توضيح المقصود بدستورية القوانين في النظم الوضعية، قبل الحديث في نظم الرقابة على دستورية القوانين.

أولاً - مفهوم الرقابة على دستورية القوانين :

تقوم الهيئة التشريعية في الدولة بوضع القوانين والتشريعات ومراقبة أعمال الهيئة التنفيذية، كما وأنّ أعمال الهيئة التنفيذية خاضعة لرقابة القضاء، لذا فإن هذه الهيئة التشريعية من الناحية النظرية تعتبر السلطة العليا في الدولة؛ استناداً إلى مبدأ سيادة الأمة، ولكن قد تتعدى هذه الهيئة صلاحياتها أحياناً، فتقوم بسن قوانين تتعارض مع نصوص الدستور، فلا بدّ إذن من وجود جهة تقوم بمراقبة تشريعات الهيئة التشريعية، وتضمن عدم مخالفتها لنصوص الدستور، وخاصة في مجال الحريات الفردية. من هنا، يمكن أن يعبر عن مفهوم دستورية القوانين باشتراط :" أن تكون التشريعات العادية مقيدة بالقواعد الدستورية " [١].

ثانياً – نظم الرقابة على دستورية القوانين :

عرفت النظم الوضعية نوعين من أنواع الرقابة على دستورية القوانين، الرقابة السياسية والرقابة القضائية، سأتناول هاتين الرقابتين بشكل موجز .

١– الرقابة بواسطة هيئة سياسية، أو الرقابة السياسية على دستورية القوانين:

تتكون هذه الهيئة من أعضاء يتم اختيارهم بواسطة التعيين من قبل الحكومة أو البرلمان، أو عن طريق الانتخاب المباشر من الشعب[٢]. وتقوم هذه الهيئة بمهمة التحقق من أنّ نص القانون الذي صدر عن الهيئة التشريعية مطابق للدستور[٣].

---

[١] سالمان، عبدالعزيز محمد، نظم الرقابة على دستورية القوانين، منشورات سعد سمك، مصر، ص ٩ .

[٢] متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ١٩٩.

[٣] خليل، محسن،(١٩٨٧). القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ١٢٣ .

٢ – الرقابة القضائية على دستورية القوانين :

المقصود بهذا النوع من الرقابة : أن يتدخل القضاء عند حصول التعارض بين قانون عادي ودستوري، فيقوم باستبعاد القانون العادي، ويقرر حكم الدستور[١].

وللرقابة القضائية صورتان أساسيتان[٢] :

الصورة الأولى - الرقابة بطريق الدعوى الأصلية : أن يتم الطعن مباشرة في القانون أمام المحكمة باعتباره مخالفاً لأحكام الدستور.

الصورة الثانية - الرقابة بطريق الدفع : أن ينتظر صاحب الشأن حتى يتم تطبيق القانون عليه، فيدفع بأن هذا القانون مخالف لأحكام الدستور، ومثاله : أن يقدم أحد الأفراد إلى المحكمة بدعوى عدم دفعه لإحدى الضرائب- الضريبة التصاعدية مثلاً- فيدفع الفرد عن نفسه بحجة مخالفة القانون لمبدأ المساواة في الضريبة المقرر في الدستور، وبناءً على ذلك فليس عليه أن يدفع تلك الضريبة.

وجوه الفرق بين الرقابتين[٣]:

أولاً – في حال الطعن في القانون بطريق الدعوى الأصلية : فإن المحكمة إذا تبين لها أن هذا القانون مخالف لأحكام الدستور؛ فإنها تقضي ببطلانه، فيزول هذا القانون، ويكون حكم هذه المحكمة ملزماً لجميع المحاكم في الدولة .

أما في حال الدفع : فإن المحكمة لا تقضي ببطلان القانون، وإنما تقضي فقط بعدم تطبيق هذا القانون في القضية التي تنظرها، ولكن القانون يبقى قائما ويحق لمحكمة أخرى إن رأت أنّ هذا القانون لا يخالف أحكام الدستور أن تقضي بتطبيقه .

ثانياً – في حال الطعن بطريق الدعوى الأصلية : يجب أن تنشأ محكمة واحدة في الدولة تختص بالنظر في هذه القوانين، وتقضي ببطلانها أو تثبيتها .

أما في حال الطعن بطريق الدفع : فإن جميع المحاكم في الدولة، على اختلاف درجاتها تختص بالنظر في ذلك الدفع . وتتمثل أهمية هذه الرقابة في ضمان عدم خروج الهيئة التشريعية عن حدود الدستور في التشريع، مما يضمن عدم الاعتداء على حقوق الأفراد[٤] .

---

[١] سالمان، نظم الرقابة على دستورية القوانين، ص ٥٨ .

[٢] خليل، عثمان،(١٩٥٦). القانون الدستوري، القاهرة، مصر، مطبعة مصر، ص ٤٧ – ٥٠. ومتولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ٢٠٠ .

[٣] متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ص ٢٠٣ .

[٤] عثمان، القانون الدستوري، ص ٣٨.

الفرع الثالث – الرقابة على الهيئة القضائية

لابدّ أن يتمتع مركز القضاء في الدولة بالاستقلال التام عن باقي الهيئات والسلطات، ولابدّ أن يحوز من الحصانة ما يقضي بحسن ادائه لمهماته، خصوصاً وأن أعضاء الهيئتين التشريعية والتنفيذية قد يمثلون امام القضاء وتتم محاكمتهم ومحاسبتهم.

لذا عمدت التشريعات في النظم الحديثة – كالتشريع الأردني مثلاً - إلى إنشاء مجلس قضائي خاص يقوم بمهمة الرقابة على القضاة وتعيينهم وترقيتهم ومحاسبتهم وتوقيفهم وعزلهم، ولا يجوز عزل القاضي أو محاسبته او توقيفه إلا بقرار من هذا المجلس فحسب؛ ضماناً لاستقلال القضاء[١] .

إلا أنّه في الدول التي تقوم فيها الهيئة التنفيذية بتنظيم شؤون القضاء، فإن القضاء يخضع لرقابة مباشرة من الهيئة التنفيذية من خلال قيامها بتعيين القضاة، وترقيتهم، وتأديبهم، ونقلهم، وعزلهم [٢].

وتمارس الهيئة التشريعية الرقابة على الهيئة القضائية على نحو غير مباشر من خلال رقابتها على الهيئة التنفيذية التي تتولى الإشراف على شؤون القضاء[٣] .

---

[١] العواملة، الوسيط في النظم السياسية، المجلد الرابع، ص ٣٠٣ .

[٢] [٣] ليلة، القانون الدستوري، ص٤٨٥ .

المطلب الثاني – الرقابة على الهيئات الحاكمة في الدولة الإسلامية

سأتناول الرقابة على الهيئات الثلاث في الدولة الإسلامية من خلال تخصيص فرع لكل منها، وسأكتفي في موضوع الرقابة بما يخدم موضوع الأطروحة، حيث سوف اقتصر على ذكر صور الرقابة على كل هيئة من الهيئات الثلاث ، وأثر وجود الرقابة على التكافل السياسي .

الفرع الأول – الرقابة على الهيئة التنفيذية

تتمثل الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية بالإمام[١]، حيث إنّه رأس السلطة التنفيذية وهو من يتم اختياره من قبل الأمة أو نوابها، وهو خاضع للرقابة وليس مطلق التصرف، وبيان ذلك في الآتي :

أنواع الرقابة على الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية

أولاً - الرقابة الوقائية :

يتبع الإسلام المنهج الوقائي في الرقابة على تصرفات الإمام، من خلال التنظيم الدقيق للمراحل السابقة لتوليه منصب الإمامة؛ حيث نجد التشدد في الشروط المعتبرة في أهل الحل والعقد الذين تناط بهم مهمة اختيار الإمام، والتشدد في الشروط الواجب توافرها في الإمام، وكذلك اشتراط البيعة واختيار الناس كافة للإمام[٢].

والالتزام بتطبيق هذه الشروط كافٍ لوجود إمام على سدة الحكم، يراعى مصالح الأمة، ويخشى الله، ويحافظ على مقومات الدولة .

ثانياً – الرقابة الذاتية:

وأما بعد تولي الإمام منصب الإمامة، فلابدّ للإمام أن يراقب الله في كل تصرفاته، ويقاوم عقله إن دعاه إلى هوىً، ونفسه الأمارة بالسوء إن دعته إلى شهوة محرمةٍ أو ظلمٍ أو معصيةٍ، فلابدّ أن يسوس الإمام نفسه ابتداءً قبل أن يسوس الناس، إذ لا يصلح لسياسة الأمة من لا يقدر على سياسة نفسه [٣].

---

[١] ولا يعتبر الوزراء والأمراء في النظام الإسلامي إلا معاونين أو مساعدين للإمام في إدارة شؤون الدولة، يتم تعيينهم مباشرة من قبل الإمام لا من قبل الأمة أو نوابها، لذا فإنّ مساءلتهم ومحاسبتهم وعزلهم تتم من قبل الإمام. انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٥ – ٣٣ .

[٢] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥ – ٢٤ .

[٣] الجويني، الغياثي ، ص ٤٧.

كما يجب على الإمام أن يشاور العلماء، ويناصح الحكماء، والخبراء[١] ، إذ إنّ السّداد في المشاورة والنصيحة، ولن يعدم الإمام رأياً صواباً إن كان يشاور ويطلب النصيحة في كل أموره، إذ ربما كان عند غيره من الرأي والمعرفة ما هو أوفق وأصلح مما عند الإمام، ولا يعرف ذلك إلا بطلب النصيحة والمشاورة، فالجدير بالأئمة أن تكون حاشيتهم وجلساؤهم من علماء وأئمة عصرهم.

ثالثاً – الرقابة الشعبية :

حيث يقوم الأفراد والهيئات الشعبية – كالأحزاب والنقابات والجمعيات - في الدولة بمراقبة سلوك الإمام، وتقويمه، وإعانته، وتقديم النصح والمشورة له، وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وجميع هذه التصرفات تقوم على أصلي : النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

وقد قام العلماء السابقون بتوجيه الإمام ونصحه من خلال رسائل وكتب توجهوا بها إلى الإمام. مثل رسالة ابن تيمية إلى السلطان[٣] وكتب الماوردي[٤] والغزالي[٥] في نصيحة الملوك.

رابعاً - رقابة الاحتساب[٦] :

---

[١] الجويني، الغياثي ، ص ١٦٩.

[٢] ويمكن تنظيم ذلك من خلال صور: الاقتراح، والاعتراض، والاستفتاء الشعبي، والتي سأناقشها في الفصل التالي إن شاء الله تعالى .

[٣] ابن تيمية، تقي الدين الحراني،(٢٠٠٤).الحسبة،(ط١). بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ص ١١ . وهي رسالة قصيرة تذكر الإمام بأنّ صلاح أمر السلطان بمتابعة كتاب الله وسنة نبيه، وحمل الناس على ذلك، وصلاح الأمر كله في إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر .

[٤] الماوردي، أبو الحسين، كتاب نصيحة الملوك، بغداد، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة. حيث توجه الماوردي في كتابه بالنصيحة إلى الملوك والحكام من خلال حثهم على قبول النصح، ودعوتهم إلى الفضائل، واجتناب الرذائل، وبيان أسباب اختلال الملك، وعقد باباً لوعظ الحكام، وآخر لسياسة الخاصة والعامة، وتدبير الأموال، والتصرف مع الأعداء والجناة.

[٥] الغزالي، أبو حامد،(١٩٨٧). التبر المسبوك في نصيحة الملوك،(ط١). بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. اشتمل كتابه على بيان سلوك الحكام، وما يجب عليهم أن يكونوا عليه من الدين، حيث ابتدأ بذكر أهمية الإيمان في العمل، وعقد باباً للعدل والسياسة، وذكر سيَر الملوك السابقين، وسمو همم الملوك، وأهمية الحكمة والعقل في التصرف، وكيفية سياسة الوزراء والكتّاب .

[٦] الحسبة: "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله وإصلاح بين الناس ". انظر: ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي، (١٩٣٧). معالم القربة في أحكام الحسبة، انجلترا، كامبردج، دار الفنون، ص

حيث يقوم المحتسب بالاطلاع على أعمال الولاة والأمراء ويحضهم على الإشفاق بالرعية والإحسان إليهم، ويأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، وينصحهم فيما يأتون وفيما يدعون[١]

ويقوم الاحتساب على أصل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يمنع المحتسب أنه مولىً من قبل الإمام أو نوابه أن ينصحهم، إذ إنّ ذلك من قبيل الأمانة الواجبة التأدية .

خامساً - رقابة أهل الشورى :

حيث تمارس الهيئة التي تم اختيارها من قبل الأفراد - لاختيار الإمام أو تشريع القوانين - رقابة على الإمام، تتمثل في متابعة القرارات والإجراءات الصادرة عنه، ومدى توافقها مع القانون الأساس .

سادساً – الرقابة القضائية :

أسند النظام الإسلامي مهمة مراقبة الولاة إلى هيئة قضائية خاصة عرفت بولاية المظالم أو قضاء المظالم، يتم تشكيلها وفق نظام خاص، وتدور مهمتها إجمالاً في تنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه، أو قصرت أيديهم دونه، وما يعنينا في هذا المقام هو نظر قاضي المظالم في تعدي الولاة على الرعية وعمالهم، إذا أخذوا الناس بالعسف، ولم ينصفوا فيهم، فلقاضي المظالم أن يرد الحقوق إلى أهلها، ويكف الولاة إن عسفوا، ويقويهم إن أنصفوا، بل ويستبدل بهم إن لم يعدلوا [٢].

يُعدّ قضاءُ المظالم أصلاً تُبنَى عليه الرقابةُ القضائيةُ على الهيئة التنفيذية، حيث كان من مهام قاضي المظالم النظر في أعمال الولاة، ويمكن أن يتم بناء هذا النوع من الرقابة بشكل منظم ومقنن على نحو معاصر من خلال تشكيل مجلس قضائي خاص، يعمل على رقابة الإمام، من خلال متابعة القرارات والإجراءات الصادرة منه، ومدى احترامها لقانون الدولة الأساس، كما يختص هذا المجلس بمحاكمة الإمام عما يصدر عنه من جرائم .

سابعاً - الرقابة بتحديد مدة الحكم

ويمكن في العصر الحديث، تحديد مدة حكم للإمام، قابلة للتجديد لفترات محددة أو مفتوحة، فيكون التصويت على الإمام بمثابة محاسبة له على المرحلة السابقة من فترة حكمه[٣].

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٠٣ .

[٢] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠١ .

[٣] العثيمين، محمد ،(٢٠٠٤). شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية،(ط١).بيروت، لبنان، دار ابن حزم،ص ٢٥. وانظر تأصيل ذلك في : دبوس، صلاح الدين، الخليفة توليته وعزله، الاسكندرية، مصر، مؤسسة الثقافة الجامعية، ص٣٥٨ .

أثر الرقابة على الهيئة التنفيذية في التكافل السياسي

تمتلك الهيئة التنفيذية ممثلةً بالإمام سلطات واسعة في إدارة الدولة، ولا يبعد أن تقوم الهيئة التنفيذية بتجاوز سلطاتها أو إساءة استغلالها، ويتصور ذلك في الجانب السياسي من خلال تقييد الحريات السياسية للأفراد والمؤسسات بغرض الاستئثار بالسلطة، فيأتي دور الرقابة مانعاً من ذلك، ومؤكداً على حق المشاركة السياسية، من خلال دور الأفراد في الرقابة الشعبية المتمثل في التقدم بالاعتراضات والاقتراحات والمشاركة في الاستفتاءات العامة، كما ويقوم السياسيون من أهل الشورى بمراقبة تصرفات الهيئة التنفيذية، وضمان التزام القرارات واللوائح الصادرة عنها بقانون الدولة، ويقوم الإداريون في الدولة برقابة الحكام من خلال الاحتساب والنصيحة، ويأتي دور القضاة من خلال النظر في الشكاوى المرفوعة ضد الهيئة التنفيذية أمام القضاء العادي، أو قضاء المظالم.

هذه الصور في الرقابة مجتمعة تعمل على ضمان احترام وتفعيل القوانين في الدولة، وبالذات تلك المتعلقة بالمشاركة السياسية للأفراد .

المطلب الثاني – الرقابة على الهيئة التشريعية في الدولة الإسلامية

وتتمثل الهيئة التشريعية في الدولة الإسلامية في أهل الحل والعقد، أومجلس الشورى، أو مجلس العلماء [١]، وتتوجه عملية الرقابة على الهيئة التشريعية إلى التشريعات التي تصدر عنها فيجب أن تكون مقبولة شكلاً، من خلال اتباع إجراءات التشريع التي ينص عليها نظام الدولة، وموضوعاً بحيث يجب أن لا تتعارض مع محكم أو قطعي من أحكام النظام الإسلامي .

ويمكن أن تتم الرقابة على الهيئة التشريعية – بعد الرقابة الذاتية واستشعار مراقبة الله تعالى - من خلال أحد نوعي الرقابة الآتيين [٢] :

أولاً – رقابة سياسية : ويتم ذلك من خلال إنشاء لجنة من العلماء والخبراء، تقوم بدراسة التشريعات التي تصدر من المجلس، والتأكد من صلاحيتها شكلاً وموضوعاً [٣].

ثانياً – رقابة قضائية : و يتم ذلك من خلال تشكيل هيئة قضائية عليا خاصة، مهمتها النظر في طبيعة التشريعات التي تصدر من الهيئة التشريعية والتأكد من صلاحيتها.

أثر الرقابة على الهيئة التشريعية في التكافل السياسي

إنّ الرقابة على الهيئة التشريعية تعمل على ضمان أن تكون التشريعات الصادرة عنها مقصودة لتحقيق أهداف الأمة والدولة، وغير مخالفة للقطعيات في التشريع الإسلامي، وغير منتهكة لحقوق الأفراد السياسية، فإذا صدر عن الهيئة التشريعية قرار ينتقص من الحقوق السياسية للأفراد وبالتالي يؤثر على مستوى مشاركتهم السياسية، مما لا تقره الأحكام الإسلامية، أو لا تقره الأمة الإسلامية مما يسمح لها فيه بإبداء الرأي، فإنّ الرقابة السياسية أو القضائية تتدخل لوقف إصدار هذا القرار أو إلغائه في حال صدوره حفاظاً على الحقوق السياسية للأفراد، - ومنها حق المشاركة السياسية الذي يقوم عليه التكافل السياسي في الإسلام - .

---

[١] على ما سأبين في الفصل القادم إن شاء الله تعالى .

[٢] يمكن الاستفادة من تجربة الأنظمة الوضعية في الرقابة على دستورية القوانين؛ وذلك لأن الغاية من هذه الرقابة هو التأكد من عدم مخالفة القانون لقانون هو أعلى منه، وهو الدستور في النظام الوضعي، والأحكام الكلية القطعية في النظام الإسلامي – ولا مانع أن تجمع في وثيقة تسمى دستوراً - ، ولا يوجد ما يمنع ضمن النظام الإسلامي من وجود هذين الوجهين من الرقابة.

أمّا بالنسبة للمفاضلة بين هذين الوجهين، فإن مردّ ذلك للتطبيق الفعلي، وإن كانت النظم الوضعية في معظمها تفضل الرقابة القضائية على الرقابة السياسية. انظر: متولي، النظم الدستورية والقانون الدستوري، ص ٢٠٠ .

[٣] الكيلاني، السلطة العامة وقيودها، ص ٣٤٦ .

المطلب الثالث – الرقابة على الهيئة القضائية في الدولة الإسلامية

يتولى القاضي منصبه بناءً على تعيينٍ من الإمام أو من أحد نوابه، حيث أن القضاء في الأصل من واجبات الإمام، ولانشغاله بأمور الدولة جاز له أن ينيب غيره في مهمة القضاء[١] .

وبعد أن يتم تعيين القاضي فإنه يستقل تماماً في عمله وقضائه، ولا يجوز للإمام أو أي من نوابه التدخل في عمل القاضي، بل يعتبر تدخلهم معصية لله وظلماً للرعية .[٢]

إن استقلال القاضي لا يعني انتفاء الرقابة عليه، بل يجب أن يخضع لنظام من الرقابة يكفل حسن قيامه بعمله، والتأكد من أقضيته وأحكامه[٣].

أنواع الرقابة على الهيئة القضائية :

أولاً - الرقابة الذاتية

تتمثل الرقابة الذاتية في مراقبة القاضي نفسه فيما يمارسه من عمل، وأن يتحرك الوازع الديني ومراقبة الله تعالى وخشيته في أقضيته بين الناس، و أن يستزيد من المعرفة إن كان يشعر من نفسه عدم التمكن من علمه وقضائه.

والقاضي في الهيئة القضائية الخاصة التي تحاسب أعضاء الهيئات الثلاث، لابدّ أن يقصد بذلك مصلحة الأمة، لا مصلحة آنية شخصية، أو مصلحة فرد أو فئة خاصة .

ثانياً - رقابة ولي الأمر

فالذي عليه العمل في الفقه الإسلامي أن الإمام هو من يتولى تعيين القضاة، فلابدّ عليه إذن أن يتفقد أحوالهم ويتصفح أقضيتهم ويرى سيرتهم في الناس .

وحيث أنيطت مهمة الرقابة على القاضي بالجهة التي تعينه، فإذا كان الإمام هو من عين القاضي، فهو موكل بالرقابة عليه، وتصفح أحكامه، والنظر في سير أعماله[٤]، وعزله إن رأى

---

[١] السمناني، علي بن محمد، (١٩٨٤). روضة القضاة، (ط٢). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص ٦١ .

[٢] بل ويجوز للقاضي أن يقضي على الإمام الذي ولاه. انظر : السمناني، روضة القضاة، ص ٦١ .

[٣] [٤] زيدان، عبدالكريم، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عمان ، الأردن، مؤسسة الرسالة، ص ٦٥ .

في ذلك مصلحة الأمة[١]. وهناك من يرى استقلال القاضي تماماً عن الإمام بعد توليه منصب القضاء، والذي يتولى محاسبته ورقابته هو هيئة قضائية خاصة، ضماناً لمبدأ استقلالية القضاء .

ثالثاً - الرقابة القضائية

عرف الإسلام نظام الرقابة القضائية من خلال أسلوب تعقب أقضية قضاة الضرورة، ممن يتم تعيينهم في منصب القضاء من غير أن يكونوا قد استوفوا جميع الشروط الواجب توافرها في القاضي. وهؤلاء القضاة يتم تعقب أحكامهم من هيئة قضائية أعلى تراجع جميع الاحكام الصادرة منهم، على خلاف بين الفقهاء في نفاذ حكم قاضي الضرورة من عدمه [٢] .

ومن خلال الاستناد على هذا النظام يمكن أن يتم إنشاء مجلس قضائي أعلى، يتولى مهمة تعيين القضاة ومحاسبتهم، ويمنع تدخل باقي السلطات في عمل الهيئة القضائية، كما ويكفل حسن قيام القضاة بواجباتهم وأعمالهم، وأن يطال ذلك جميع القضاة، سواء ممن استوفوا شروط القضاء، أو ممن كانوا من قضاة الضرورة.

وهناك من يرى أن لا يكون للسلطة التنفيذية في الدولة دور في محاسبة القضاة أوعزلهم، حرصاً على حمايتهم من تأثيرات هذه السلطة وتحكمها. وأن يتولى التعيين والمحاسبة والعزل جهة قضائية عليا[٣] يتم تشكيلها ضمن نظام خاص، تعمل بمنأى عن أي تأثير من أي جهة في الدولة، وغير خاضعة لأي من السلطتين التشريعية أوالتنفيذية .

إنّ النظام الإسلامي أعطى للإمام الحق في تعيين القضاة ومحاسبتهم وعزلهم؛ وذلك لما يتمتع به الإمام من صفات العدالة والتقوى والعلم، فلا حرج من أن تُسند مهمة تعيين القضاة ومراقبتهم إلى ولي الأمر الكفء.

---

[١] هناك تفصيل في مسألة جوازعزل الإمام للقاضي، وهل للإمام العزل مطقاً حتى مع صلاح حال القاضي، وهل له عزل القاضي الفاضل مع وجود من هو أفضل منه، وهل يمكن منع الإمام من عزل القاضي مطلقاً . انظر : زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ص ٦٧ و ص ٧٧ .

[٢] ياسين، محمد نعيم،(١٩٨٤). حجية الحكم القضائي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية،(ط١). عمان، الأردن، دار الفرقان، ص ٤٢ .

[٣] الكيلاني، السلطة العامة وقيودها، ص ٣٣٧ .

إلا أنّ الأمر ليس على ذلك بإطلاق، فالدولة الإسلامية تمر بفترات ضعف واختلال ينتج عنه وصول غير أكفاءٍ إلى سدة الحكم، ولا يُؤمَن هؤلاء على اختيار القضاة أو حسن رقابتهم، لذا يمكن وضع نظام يكفل استقلال القضاء عن أصحاب السلطة، يوفر للقاضي من الحصانة ما يتمكن به من ممارسة دوره في محاسبة جميع الهيئات والفئات بما فيها السلطة التنفيذية، و يعمل باستقلال مطلق عن جميع الفئات والهيئات في الدولة، مما يضمن تجنبه للتعرض لأي شكل من أشكال الضغوط .

وإذا كان وضع نظام يسند تعيين القضاة ومراقبتهم إلى جهة أخرى غير الإمام وأعوانه يكفل قيام القضاة بواجباتهم على أحسن وجه، كما ويكفل مراقبة أقضيتهم وأعمالهم دون تدخل من أي طرف أو جهة في الدولة يمكن أن تؤثر على سير القضاء، فالأولى تطبيقه وإعماله طمعاً في تحقيق المقصود .

أثر الرقابة على الهيئة القضائية في التكافل السياسي

قد يصدر قرار من قاضٍ أو هيئة قضائية بمنع فرد أو أفراد أو فئات من ممارسة الحق السياسي، فمن خلال مراجعة أحكام هذا القاضي عن طريق الرقابة يحكم بإلغاء هذا الحكم- إذا ظهر خطأ هذا القرار- وتقرير حق الأفراد في ممارسة الحق السياسي .

نتيجة

يمكن أن نلاحظ أنّ كل هيئة من الهيئات تمتلك نظام رقابة داخلي، وتخضع لنظام خارجي من الرقابة، فكل هيئة تُراقِب وتُراقَب من الهيئة الأخرى، وهذا يضمن عدم تجاوز أي هيئة لصلاحياتها، أو قيامها بالإضرار بالحقوق السياسية للمواطنين، أما عن ضمانة عدم قيام هذه الهيئات بتعطيل عمل بعضها نتيجة خلافات بينها، من خلال ما تملكه من سلطات رقابية على بعضها فهي رقابة الأمة على الهيئات الحاكمة فيها، فمن خلال مدى العلم والمعرفة واليقظة التي يملكها أفراد الأمة، وإدراك الهيئات لما يملكه أفراد الأمة من قدرة على التصرف والتغيير، تقوم كل هيئة بعملها بإتقان ولا تعمل على تعطيل أو إلغاء قرارات الهيئات الاخرى إلا بعد الفحص الدقيق، والتأكد التام من مخالفتها للأحكام الكلية القطعية، وإلا فإنّ ذلك سوف يترتب عليه عدم ثقة أفراد الأمة بالهيئات الحالية، ويقومون بالعمل على تغييرها من خلال الانتخابات القادمة.

فالرقابة الحقيقية والجامعة لكل أنواع الرقابة هي رقابة الأمة على تصرفات الهيئات الحاكمة في الدولة .

خلاصة المبحث

إنّ كل هيئة من الهيئات الثلاث : التنفيذية، والتشريعية، والقضائية خاضعة لنظام رقابة، يكفل حسن قيامها بواجباتها، ويمنع انحرافها أو زيغها .

إنّ طبيعة ما قمت به في هذا المبحث هو عرض فكرة الرقابة، دون خوض في التفاصيل الإجرائية لعملية الرقابة، بغية عدم التطويل والخروج عن موضوع الأطروحة، وينبغي الإشارة إلى ضرورة قيام هذه الرقابة على أرض الواقع ابتداءً، وقبل ذلك كله، قيام نظام الحكم الإسلامي ككل على أرض الدولة .

إنّ وجود نظام رقابة على الهيئة التنفيذية يكفل عدم انحرافها إلى الاستبداد والظلم والحكم المطلق، وأهم ملامحه هو إقصاء الأفراد عن ممارسة دورهم السياسي، وبالتالي هدم فكرة التكافل السياسي التي دعا إليها الإسلام .

كما وأنّ نظام الرقابة على الهيئة التشريعية يكفل عدم انحرافها إلى إصدار تشريعات مخالفة للأحكام الكلية الإلهية التي تخضع لها الدولة، أو وضع قوانين تؤثر على اشتراك الأفراد في النشاط السياسي في الدولة .

أما نظام الرقابة على الهيئة القضائية فهو يكفل عدم انحياز الجهة التي تفصل في الخلافات إلى أحد الفئات أو الأطراف في الدولة، والتي تؤدي – في الجانب السياسي – إلى الحد من قدرة الفرد في المشاركة السياسية .

إنّ نظم الرقابة على الهيئات الثلاث في الدولة تحمي الأساس الذي يقوم عليه حق الفرد في الاشتراك السياسي، ألا وهو التكافل السياسي، وتعمل على تأكيده وحسن تطبيقه .

الفصل الثاني – وسائل تطبيق التكافل السياسي

تقوم الدول في بنائها على ركنها الأساس، ألا وهو الأمة بأفرادها، من أجل تحقيق الأهداف والتطلعات التي تسمو إليها، وليست مكانة الدولة ودرجة تقدمها وتطورها إلا انعكاساً لما يملكه أفرادها من الثقافة والمعرفة والقوة، بغض النظر عن طبيعة هذه الدولة أو فكرها سواءً كان إسلامياً أو علمانياً أو شيوعياً.

وهذا يعني أن الدولة ذات المكانة لا تنهض إلا بنهوض أفرادها، وكذا الدولة الإسلامية، فهي لا تنهض إلا على أيدي المؤمنين بمبادئها وقيمها، الذين يسعون لتطبيق أحكام الإسلام على أرضهم، والذين إن حازوا الغالبية والمنعة في مجتمع ما تسنى لهم إقامة دولتهم.

تقوم الدولة في بنيانها على ثلاثة أركان: إقليم وسلطة وشعب، والشعب هم أفراد الدولة المنتمون إليها، والذين يمارسون نشاطهم على الإقليم : وهو الرقعة، أو المساحة التي تمارس فيها الدولة اختصاصها والسلطة حتى تمارس هذا الاختصاص؛ تحتاج إلى قانون يوضح طبيعة هذا الاختصاص، وإلى أفراد يقومون بتطبيق القانون، وإلى هيئة تحل النزاعات الناشئة عن ممارسة الاختصاص .

فيجب إذن أن يتم إنشاء هيئات أو سلطات تتولى القيام بهذه المهمات، فهيئة لتشريع القوانين، وهيئة لتنفيذها، وهيئة للفصل في الخصومات الناشئة عن تنفيذ هذه القوانين .

اصطلح على تسمية كل هيئة نسبةً إلى المهمة المنوطة بها، فالهيئة التي تشرع وتضع القوانين اصطلح على تسميتها بالهيئة التشريعية، والهيئة التي تنفذ وتطبق القانون اصطلح على تسميتها بالهيئة التنفيذية، والهيئة التي تفصل في الخصومات اصطلح على تسميتها بالهيئة القضائية .

ولا يتصور وجود دولة ذات نظام دون وجود هذه الهيئات الثلاث ضمن بنيانها. ولا يشترط لوجود الدولة أن تكون هذه الهيئات منفصلة، بل قد تجتمع هذه الهيئات أو السلطات في يد جهة واحدة، بل وفي يد فرد واحد أحياناً، وليس النص على الفصل بين هذه الهيئات إلا لضمان عدم حصول الاستبداد.

ويتولى القيام على هذه الهيئات أفراد يتم اختيارهم وفق أسس محددة يوضحها القانون الخاص بالدولة، ويمارس هؤلاء الأفراد سلطتهم نيابةً عن الأمة ضمن حدود القانون.

وغاية الدولة من وجودها هو تحقيق الأمن والازدهار لأفرادها، ورعاية مصالحهم، لذا فالواجب أن تستند جميع الهيئات التي تسير الدولة إلى إرادة الأفراد وموافقتهم.

وعليه، يجب أن تكون الهيئة التشريعية معبرة عن إرادة أفراد الأمة، لأن مهمتها هي تشريع القوانين، فالقانون هو التعبير عن إرادة الأمة. أما عن كيفية معرفة إرادة الأمة، فيتم ذلك من خلال اختيار فئة أو أفراد منها تتولى السلطة التشريعية وتقوم بمهمة إصدار القوانين.

والهيئة التنفيذية يجب أن تحوز موافقة الأمة، لأن عملها إنما هو تطبيق القانون الذي اختارته الامة، فمن حق الأمة أن تختار الجهة التي تطبق القانون الذي اختارته بنفسها.

أما الهيئة القضائية فمهمتها أن تفصل في الخصومات فيجب أن تستقل تماماً عن إرادة الأفراد أو الهيئات، ولكنها تستند في وجودها إلى إرادة الأمة التي ارتأت وجود هذه الهيئة لحل النزاعات .

إنّ حقيقة كون السلطات منبثقة من الأمة، يرسخ جوهر التكافل السياسي، الذي يستند إلى اشتراك الأمة مع السلطة الحاكمة في إدارة الدولة.

أما عن القانون الذي يبين كيفية إنشاء هذه الهيئات، ألا وهو الدستور، أو القانون الأساس، أو النظام الأساس في الدولة الإسلامية، فيتم وضعه وفق التصور الذي قدمتُه- والذي يقوم على اعتبار أنّ النظام الإسلامي يقوم وفق الشرائع الإلهية ابتداءً، ومن ثم يعهد إلى الأمة ببناء الفروع والجزئيات بما يستند على هذه الشرائع ولا يصطدم معها - ، أقول : أن يتم وضع الدستور وفق التصور الآتي :

إنّ الدولة الإسلامية تقوم بإرادة الأمة تحكيم الشريعة الإلهية، والاحتكام إلى النظام الإسلامي فيها، والأمة حين تقرر الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية لا تتحرك عشوائياً، وإنما تحت قيادة العلماء والمفكرين والقادة الذين يسيرون بالأمة نحو تبني النظام الإسلامي أساساً للحكم، وهؤلاء العلماء والقادة – الذين يمكن أن تطلق عليهم تسمية الهيئة التأسيسية -تعهد إليهم مهمة وضع دستور الدولة الإسلامية، الذي يبين شكل الدولة، وكيفية بناء الهيئات فيها، واختصاصات الهيئات، والعلاقة فيما بينها، والمبادئ العامة للدولة، وحقوق الأفراد، وواجباتهم تجاه الدولة، وواجبات الدولة تجاه الأفراد، بحيث يشتمل على نوعين من المواد :

أولا – مواد قطعية الثبوت والدلالة : أي لا تقبل الإلغاء أو التبديل أوالتعديل مطلقاً، وهي المواد المتعلقة بالقطعي والمحكم والكلي من التشريعات الإسلامية، والتي لا تتبدل ولا تتغير إلى قيام الساعة.(١)

---

(١) يمكن أن تقتصر هذه المواد على النصوص المتعلقة بموضوعات نظام الحكم في الدولة، من غير أن تشمل النصوص المحكمة في التفصيلات الجزئية، كأحكام المواريث مثلاً، مما لا علاقة له بالنظام العام للدولة .

ثانياً – مواد ظنية الثبوت أوالدلالة : وهي القوانين الدستورية التي تبنى على النصوص الاجتهادية في موضوعات نظام الحكم، والتي تبين شكل الدولة - كالاسم الرسمي، والعلم.. -، وكيفية بناء الهيئات فيها، واختصاصاتها، وعلاقة الهيئات ببعضها .

ويتمثل دور العلماء المؤسسين في النوع الأول بإقرار هذه المواد .

وفي النوع الثاني يتمثل دورهم في : الاجتهاد في بناء هذه الهيئات، بما يحقق المقصود الذي وضعت من أجله النصوص المطلقة في النوع الأول .

إنّ النصوص قطعية الثبوت والدلالة لا تبدل ولا تغير، اللهم إلا إذا سقطت الدولة.

أما النصوص ظنية الثبوت أو الدلالة فتعدل ولكن بشروط متشددة وفق ما تضعه الهيئة التأسيسية - كاشتراط موافقة ثلثي اعضاء الهيئة التشريعية على التعديل، وعرض التعديل على استفتاء الأمة - .

هذا تصور موجز لطبيعة الدستور أو النظام الأساس في الدولة الإسلامية، الذي يبين كيفية بناء الهيئات، والذي يقوم على فكرة اشتراك الأمة في بناء الدولة وإدارتها.

أما بعد قيام الدولة، فتتمثل مشاركة الأمة على النحو الآتي :

أولاً- قبل قيام السلطة : ويتمثل في بناء السلطات من خلال انتخاب الهيئات القائمة عليها، وبالتحديد: الهيئتان التشريعية، والتنفيذية في الدولة .

ثانياً- بعد قيام السلطة واختيار الهيئات، ويتمثل في : المشاركة المباشرة من الأفراد في صنع القرار، ومحاسبة السلطات .

وعليه سأقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية :

المبحث الأول – انتخاب الهيئات الحاكمة في الدولة .

المبحث الثاني – مشاركة الأفراد المباشرة في ممارسة السلطة بعد قيام الهيئات .

المبحث الأول- انتخاب الهيئات الحاكمة في الدولة

الهيئات الحاكمة التي يتم انتخابها واختيارها من قبل الشعب هي الهيئتان التشريعية والتنفيذية، أما القضائية فيتم اختيار أعضائها ضمن نظام خاص ضماناً للاستقلالية[١]، وعليه سيكون محور بحثنا في هذا المبحث حول انتخاب الهيئتين التشريعية والتنفيذية في الدولة من خلال المطلبين الآتيين :

المطلب الأول – انتخاب الهيئة التشريعية.

المطلب الثاني – انتخاب الهيئة التنفيذية .

أقرر ابتداءً أنّ كثيراً من الدراسات تناولت عملية انتخاب الهيئات الحاكمة في الدولة الإسلامية، والإضافة التي أطمح إلى تقديمها هي عرض الموضوع بصورة واضحة وممنهجة، وإبداء الرأي في بعض القضايا الخلافية كاشتراك أهل الذمة واشتراك المرأة في الهيئة التشريعية .

المطلب الأول – انتخاب الهيئة التشريعية .

قبل الخوض في ممارسات، وأشكال، وصور العملية الانتخابية للهيئة التشريعية في الدولة الإسلامية، سوف أقوم ببحث طبيعة هذه الهيئة، وذكر الهدف والغاية من وجودها، وإنشائها.

الفرع الأول – طبيعة الهيئة التشريعية

إنّ المقصود بالهيئة التشريعية هو : تلك" الجهة التي تملك حق إصدار القوانين العامة، الملزمة للأفراد"[٢] .

وإصدار القوانين الملزمة هو حق الجهة التي تتمتع بالسلطة العليا في الدولة، والتي هي -وبالنظر إلى ماقررناه في الفصل السابق بأن السلطة العليا في الدولة هي حق لله بالأصالة، وللأمة بالتبع – أقول : الجهة هي الله ثم الأمة، فالله صاحب الحق الأصيل في التشريع، ودور الأمة هو في تطبيق الشرائع الإلهية القطعية، وبناء الاحكام التفصيلية الجزئية اعتماداً على القطعي.

---

[١] يتمثل الدور الذي تقوم به الهيئة القضائية في التكافل السياسي في حماية حق الأفراد في المشاركة السياسية من خلال انتخاب الهيئتين التشريعية والتنفيذية، وتقوم الهيئة القضائية بذلك من خلال السلطات الرقابية الممنوحة لها .

[٢] النبهان، محمد فاروق، نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ص ٤٠٩ .

فاعتبار أنّ الأمة هي صاحبة السلطة العليا في تطبيق أحكام الله القطعية، وفي بناء الجزئيات اعتماداً عليها، ينتج عنه القول : إنّ الأمة هي صاحبة الحق في التشريع فيما وراء القطعيات، ولا يجوز أن تخرج أحكامها أو تشريعاتها عن الأحكام القطعية الإلهية بحال .

ولما لم يكن من المعقول أن تقوم الأمة بمجموعها بعملية تشريع أو تقنين الجزئيات المعتمدة على الكليات والقطعيات الإلهية، وجب أن تنتدب لذلك فئة منها، قادرةً ومؤهلةً على القيام بهذه المهمة .

وبالإضافة إلى مهمة التشريع تقوم هذه الفئة بمهمة اختيار الإمام، باعتباره مولىً من قبل الأمة، وهذه الفئة هي الممثلة للأمة، فيناط بها هذا الحق، كما وأنّ لها الرقابة على تصرفات الإمام باعتبار أنها هي الجهة التي قامت بتوليته، وأنّ عمله وواجباته هي تحقيق مصلحة الأمة التي تمثلها هذه الفئة، فتقرر لها الحق في تتبع أعماله ومحاسبته عليها[١].

وقد عرفت هذه الفئة في التاريخ الإسلامي بمصطلحات عدة، منها : أهل الشورى، و أهل الحل والعقد، و أهل الاختيار، و أهل الشوكة، وقد استعملت هذه المصطلحات " للدلالة على من يمثل الأمة، فيختار لها الحاكم، وينطق باسمها، ويجتهد لها في المسائل التي لا نص فيها " [٢] .

واخترتُ تسمية الهيئة التشريعية نظراً للوظيفة الرئيسية والأهم المناطة بها، وتماشياً مع طبيعة المصطلحات المتداولة في العصر الحالي[٣] .

أما بالنسبة للهدف و الغاية التي وجدت من أجلها الهيئة التشريعية [٤] :

فهو تمثيل صاحب المصلحة الحقيقية ألا وهو الأمة في تشريع وتقنين الاحكام بما يتوافق مع الأحكام الإلهية، واختيار رأس الهيئة التنفيذية ألا وهو الإمام، الذي يناط به تنفيذ هذه الأحكام، ومراقبته .

---

[١] انظر ما تقدم في مبحث الرقابة على الهيئات في الدولة، صفحة ١٣١ .

[٢] انظر، أبوعيد، عارف، (٢٠٠٥). أهل الشورى في الفقه الإسلامي، الأردن، ص ٢٣ .

[٣] لا شكّ أنّ في هذه التسمية تجوزاً، باعتبار أن الجهة المشرعة هي الله، وأن لا أحد في الدولة الإسلامية له الحق في تشريع ما يخالف النصوص الإلهية، إلا أنّني أقصد الجهة المشرعة التي ينظمها دستور الدولة، والتي تقوم بتشريع القوانين بما لا يخالف النصوص الإلهية، وبحكم هذه الصفة الغالبة لها، وهي تشريع القوانين، آثرت تسميتها بالهيئة التشريعية، والتسمية الأدق هي : الهيئة التشريعية فيما عدا القطعي والمحكم من النصوص الإلهية. ولطول هذا الاسم وثقله على السامع، اخترتُ الاكتفاء باسم الهيئة التشريعية، و باقي العبارة يُفهم ضمناً.

[٤] باختصار : هو تمثيل الأمة في القيام بمهامها، وهذه المهام سأعرضها فيما يأتي .

أما عن كيفية انتداب هذه الفئة وتحديدها فيتم ذلك من خلال عملية الانتخاب، والتي تهدف إلى اختيار صاحب القدرة والكفاءة على تمثيل الأمة في القيام بالمهمات المنوطة بها .
وسأعرض أولاً لمهام الهيئة التشريعية، ومن ثم سأناقش عملية انتخاب أعضائها.

الفرع الثاني – مهام الهيئة التشريعية

أولاً – الوظيفة التشريعية :
حيث تقوم الهيئة التشريعية بسنّ القوانين والأنظمة بما يوافق روح الشريعة الإسلامية، ولا تصطدم بقطعي في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة .

ثانياً – وظيفة الرقابة :
تقوم الهيئة التشريعية بمراقبة أعمال الهيئة التنفيذية وتصرفاتها، حتى يتأكد أن ما تقوم به من أعمال يتم في حدود القانون ويحقق المصلحة العامة .[١]
وهذه الوظيفة مقررة في الإسلام باعتبار أن الأمة هي صاحبة الحق في تنصيب الإمام ومراقبته وعزله، كما وتبنى هذه الوظيفة على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو حق لكل فرد من الأمة، فمن الأولى أن يكون حقاً للمجلس الذي ينوب عن جميع أفراد الأمة ويتكلم باسمهم[٢] .

ثالثاً – وظيفة اختيار الإمام
حيث إنّ اختيار الإمام هو حق الأمة، والتي أعطت فيه السلطة إلى من يمثلها وهم أعضاء الهيئة التشريعية للقيام بهذه المهمة.
ولا مانع في هذا العصر من أن تمارس الأمة حق اختيار الإمام مباشرة وعلى درجة واحدة، فهو حقها الأصيل، وانتداب فئة عنها للقيام بمهامها لا يلغي حقها الأصيل في القيام بهذه المهام إن أمكن ذلك[٣].

---

[١] الباز، الشورى والديمقراطية النيابية، ص ٩٤ .
[٢] انظر ما تقدم في مبحث الرقابة، صفحة ١٣١ .
[٣] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٢٣ .

ولضمان القيام بما سبق على الوجه المطلوب، ووصول صاحب القدرة والكفاءة إلى عضوية الهيئة التشريعية لابدّ من وضع جملة من الشروط في كل من الناخب الذي يقوم باختيار المرشح، والمرشح الذي يسعى لأن يكون عضواً في الهيئة التشريعية في الدولة الإسلامية . وبيان ذلك في الفرع الآتي .

الفرع الثالث – انتخاب الهيئة التشريعية

بعد أن بينتُ طبيعة الهيئة التشريعية أو مجلس الشورى ومهام أعضائها لا بد الآن من بيان كيفية انتخاب هؤلاء الأعضاء، وذلك يتم في بنود ثلاثة، وهي شروط الناخب، وشروط المنتخَب، وعملية الانتخاب .

البند الأول - شروط الناخب

يُكيَّف الانتخاب على أنه شهادة، باعتبار الناخب يشهد ضمناً بصلاحية هذا المرشح ليتبوأ هذا المركز[١]، وعليه فإنّ الشروط الواجب توافرها في الناخب هي ذاتها شروط الشاهد .

ولن أفصل شروط الشاهد في الفقه، فهذا مكانه ليس في هذه الرسالة، وإنما سأعرض لهذه الشروط من حيث أثرها على العملية السياسية:

أولاً – العدالة :

لابدّ للناخب أن يكون عدلاً، وهذا ضابط ليتحقق حسن الاختيار، وأن لا يقصد الناخب باختياره إلا وجه الله، وأن يكون معياره في الانتخاب هو الأكفأ والأصلح.

وأما عن المقصود بالعدالة فهي: اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر[٢]، ويمكن أن يضبط حدها في الزمن المعاصر بأن يكون الناخب غير مجاهر بمعصية، وغير محكوم قضائياً بجناية أو جنحة مخلة بالشرف[٣] .

---

[١] الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ١٠٨ .

[٢] انظر ذلك عند : ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٥، ص ٤٦٥ . وابن رشد، بداية المجتهد، ص٨٢٨. الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٥٤٠. المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ج ١٢، ص ٤٥.

[٣] المصدر السابق، ص ١١٦ .

أما عن اشتراك أهل الذمة في العملية السياسية :

إن اشتراط العدالة يفهم منه تبعاً اشتراط الإسلام، لأن العدالة وصف زائد على الإسلام[١] ، فهل يقصى أهل الذمة من الاشتراك في العملية السياسية ؟

لا يتصور في الدول الحديثة أن يتم إقصاء فئة من أفراد الشعب عن أداء الدور السياسي لاعتناق هذه الفئة مبادئ أو أفكار أو عقائد يقرهم عليها دستور الدولة ابتداء .

حيث إنّ إقصاء أهل الذمة من الاشتراك في العملية السياسية يجعلهم – إلى حد ما - مواطنين من الدرجة الثانية، محرومين من أحد أهم الحقوق وهي الحق السياسي.

فإذا كان الأمر كذلك، لماذا لم يشترك أهل الذمة في العمل السياسي في العصور الإسلامية الأولى :

قد يفهم ذلك في العصور الإسلامية الاولى حيث كانت الظروف تمنع اشتراك الذميين في العمل السياسي، لأن جانبهم غير مأمون وولاءهم السياسي غير موثوق[٢] ، لأنّ طبيعة الولاء كانت طبيعة دينية صرفة في ذلك الزمن، حيث يوالي النصارى أتباعهم واليهود أتباعهم، فكان لكل منهم أشبه بوظيفة أو هدف هي الانتقاص من الإسلام والدولة الإسلامية لتمكين الأعداء من النصارى على الأخص واليهود من بسط سيطرتهم ونفوذهم على الدولة الإسلامية.

إنّ طبيعة الدولة المعاصرة والتي تجعل من الجنسية أساساً للولاء أضعفت الولاء الديني الذي يشكل خطراً على الدولة ويعمل على هدمها من الداخل.

فمن حيث الواقع لا يمكن حرمان فئة غير المسلمين الذين تم إقرار مواطنتهم في الدولة الإسلامية من الاشتراك في العمل السياسي .

إذاً، هل يؤدي القول باشتراكهم إلى عدم اشتراط شرط العدالة؟ أقول لا ، ولكن لضرورة إشراكهم يمكن أن يفهم شرط العدالة في حقهم بالآتي: عدم المجاهرة بالمعاصي - وإن كانت جائزة في معتقدهم -، وأن لا يكون الفرد منهم محكوماً قضائياً بجنحة أو جناية مخلة بالشرف .

العدالة في المسلم وصف زائد على الإسلام يستلزمه أداء الشهادة، بينما في حق الذمي وصف زائد يستلزمه الاشتراك السياسي، فيقدر بقدره.

---

[١] ابن رشد،(٢٠٠٢). بداية المجتهد ونهاية المقتصد،(ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ٨٢٨ .

[٢] النعيم، رائف، (٢٠٠٥). الشورى، (ط١). عمان، الأردن، جهينة للنشر والتوزيع، ص ١٣٣ .

ثانياً - الأهلية :

١ - البلوغ :

هذا شرط بدهي من وجوه، إذ إن المشاركة في العملية السياسية يستلزم قدراً من الوعي والفهم الذي لا يتحقق عادة قبل بلوغ الفرد سناً معيناً، كما أنه لا معنى من اشتراط العدالة في الشاهد (الناخب) إلا إذا بلغ سن المخاطبة بالتكاليف[١] ، وهو سن البلوغ، وعليه يمكن أن يكون سن الناخب في العمر الذي يغلب على الظن أنه يبلغ فيه كالخامسة عشرة أوبعده، و إذا ارتأت الدولة أنّ هذه السن غير كافية لإدراك الفرد طبيعة النشاط السياسي، فيمكن أن تجعل السابعة عشرة، أو الثامنة عشرة، أو العشرين السن الأدنى الذي يجب أن يبلغه الفرد حتى يعطى الحق في المشاركة السياسية.

٢ - العقل :

إذ إنّ المجانين لا تقبل شهادتهم إجماعا[٢]، وهم غير مخاطبين بالتكاليف، وغير العاقل لا قدرة له على إدارة نفسه والتمييز بين ما ينفعه وما يضره، ناهيك عن معرفة من يصلح لتولي المناصب العامة.

ثالثاً – عدم الحجر عليه بسفه

لأنّ الحجر بسفه ينقص من الأهلية [٣]، والأهلية شرط للانتخاب، وبتخلفها يصبح الناخب غير كفء للانتخاب .

وأمّا بالنسبة لاشتراط الذكورة فسأعرض له في الفرع التالي، حيث رجحتُ جواز أن تكون المرأة عضواً في مجلس الشورى، فمن باب أولى أن يحقّ لها الانتخاب .

---

[١] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص ٨٢٨ .

[٢] الشربيني، شمس الدين بن الخطيب،(٢٠٠١). مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج،(ط٢). بيروت، لبنان، دار الفكر، ج٤ ص ٥٤١ .

[٣] الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ١٣٣ .

الفرع الثاني - شروط المنتخَب :

تدور شروط أهل الشورى بشكل عام حول معنيين أساسيين[٣] :

الأول - التقوى والأمانة: حتى لا يتبع هواه أو غرضاً في نفسه، وليبذل جهده في نصح من استشاره.

الثاني - العلم والحكمة : لأنه الأقدر على إبداء الرأي، والأقرب إلى الصواب من غيره .

ولا بدّ من وضع الشروط التي تبيّن حد هذين المعنيين؛ حتى يمكن ضبط وجودهما في المرشح لمجلس الشورى، ويمكن باشتراط الآتي :

أولاً – العدالة : إذا كانت العدالة مشترطة في حق الناخب، فاشتراطها في حق المرشح من باب أولى، باعتباره المباشر لعملية اتخاذ القرارات والتشريعات في الدولة. وقد بينت المراد بالعدالة عند الحديث عن شروط الناخب. أمّا بالنسبة لشرط الإسلام، فهل يشترط أن يكون المرشح لعضوية الهيئة التشريعية – أو مجلس الشورى - مسلماً، بحيث لا يقبل ترشيح غر المسلمين من أهل الذمة، ولا يجوز أن يكون عضو الهيئة التشريعية أو مجلس الشورى من غير المسلمين؟

نوقشت مسألة الاستعانة بغير المسلمين مطولاً في المؤلفات التي تناولت موضوع الشورى، حيث ذهب بعض الباحثين إلى القول بالمنع، وآخرون إلى القول بالجواز، وفريق ثالث أجازه بتفصيل .

سأعرض لهذه الآراء وجملةً من أدلتها بشكل موجز :

---

[٣] انظر : الماوردي، أبو الحسن،(٢٠٠٥). أدب الدين والدنيا،(ط)، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ص ٢٥٦-٢٥٨ . والنووي، أبوزكريا،(٢٠٠٠). الأذكار،(ط١). شبرا الخيمة، مصر، ص ٣٧٨.

والقلقشندي، أحمد بن عبد الله،(١٩٦٤).مآثر الإنافة في معالم الخلافة، الكويت، سلسلة التراث العربي، ج١، ص ٤٢ .

أولاً – المانعون للاستعانة بغير المسلمين :

منعت طائفة من الفقهاء الاستعانة بغير المسلمين مطلقاً، وهذا يفهم منه منعهم من الاشتراك في المشاورة، وهذا قول أكثر المالكية[١]، وقول الإمام أحمد[٢]، ووروي هذا القول عن الإمام الشافعي[٣]، وقال به من المعاصرين قحطان الدوري[٤]، ومحمد عبد القادر ابو فارس[٥] .

حيث استدل القائلون بالمنع بالآتي :

١- النصوص من القرآن الكريم :

أ - يقول تعالى :" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً "[٦] .

إن هذه الآية تمنع استعانة بغير المسلمين، وتمنع استشارتهم والتعاون معهم .

ب - وقوله تعالى : " لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ " [٧] .

حيث إن الآيات التي تمنع موالاة الكفار والمشركين تنهى عن الاستعانة بهم، وتمنع مشاورتهم، وتحرم اتخاذهم أولياء ومقربين .

ج - وقوله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ " [٨].

أمرت الآية بطاعة الله والرسول، ثم أمرت بطاعة أولي الأمر من المسلمين، من الحكام والأمراء والمستشارين، حيث دلت "منكم" على وجوب أن يكون الحاكم أو الأمير أو المستشار مؤمناً .

---

[١] ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله،(١٣٣١هـ). أحكام القرآن، مصر، مطبعة السعادة، ج١، ص ١١٢.

[٢] الجوزية، ابن القيم،(١٩٨١). أحكام أهل الذمة،(ط٢). حققه الدكتور صبحي الصالح، بيروت، لبنان، دارالعلم للملايين، القسم الأول، ص ٢٠٨ .

[٣] الشوكاني، محمد بن علي،(٢٠٠٠). نيل الأوطار،(ط١). بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ص ١٥٥٢ .

[٤] حيث اشترط الإسلام في الناخب والمنتَخَب، انظر : الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ١٢٨ .

[٥] أبو فارس، محمد عبد القادر،(١٩٨٦). النظام السياسي في الإسلام،(ط٢). عمان، الأردن، دار الفرقان، ص ١١٨.

[٦] سورة آل عمران، آية ١١٨.

[٧] سورة آل عمران، آية ٢٨.

[٨] سورة النساء، آية ٥٩ .

٢- النصوص من السنة النبوية الشريفة :

أ- قول الرسول صلى الله عليه وسلم لمشرك جاء يحارب معه في غزوة بدر : "ارجع فلن أستعين بمشرك" (١).

ب – جاء رجل مقنّع بالحديد فقال : " يا رسول الله، أقاتل أو أسلم ؟ قال : أسلم ثم قاتل. فأسلم ثم قاتل، فقال صلى الله عليه وسلم:" عمل قليلاً، وأجر كثيراً " (٢).

الحديثان صريحان في عدم الاستعانة بالمشركين، فيشمل القتال والمشاورة وغير ذلك، وإذا كان الحكم مقصوراً على سببه وهو القتال، فيقاس عليه الشورى(٣) .

٣- الآثار عن الصحابة :

أ- نهى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبا موسى الأشعري رضي الله عنه عن الاستعانة بذمي، وأمره بعزله(٤).

ب – كما نهى عن اتخاذ كاتب نصراني من أهل الحيرة، وقال لمن أراد استكتابه : " قد اتخذت بطانة من غير المؤمنين " (٥) .

هذه الآثار تؤكد وتدل على عدم جواز الاستعانة بغير المسلمين حتى في أقل الأعمال، وهي عمل الكاتب، فالأولى أن لا تجوز في عمل مهم يترتب عليه من الآثار كالشورى .

٤- المعقول :

إنّ الأمانة والثقة والنصح الواجب توافرها في المستشار كثيراً ما تفقد في غير المسلمين، لاختلاف الدين، والعداوة الدينية، وإن الاستشارة خطيرة، تقود إلى كشف الأسرار، فلا يجوز أن يفضى بها إلى غير المسلم (٦).

---

(١) الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء في أهل الذمة، ح ١٥٥٨. وانظر : العسقلاني، تلخيص الحبير، ج٤، ص ١١٢.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب عملٌ صالحٌ قبل القتال، ح ٢٨٠٨ .

(٣) الزحيلي، محمد، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، بحث في كتاب الشورى في الإسلام،(١٩٨٩). عمان ، الأردن، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة، ص ١١٢٧ .

(٤) (٥) ابن العربي، أحكام القرآن، ج١، ص ١١٢ .

(٦) الزحيلي، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، ص ١١٢٩ .

ثانياً – المجيزون للاستعانة بغير المسلمين :

وهو قول الحنفية[١]، وبعض المالكية[٢]، ومن المعاصرين الشيخ محمد عبده[٣]، والدكتور عبد الكريم زيدان[٤]، والدكتور عبد الحميد الأنصاري[٥]، واستدل القائلون بالجواز بالآتي :

١- النصوص من القرآن الكريم :

أ – يقول تعالى : " لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ " [٦].

إنّ من البر في أهل الذمة، ممن لم يعادوا المؤمنين ويقاتلوهم، أن نشركهم في المشاورة، وأن نستفيد من خبرتهم، ومعرفتهم[٧].

ب- يقول تعالى : " وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى " [٨].

" إنّ العداوة الدينية أو الدنيوية لا ينبغي ان تحمل المؤمنين على عدم العدل في حكمهم، ومن العدل في أهل الذمة أن نشركهم في الشورى، وأن لا نبخسهم حقهم في إبداء الرأي، والاستفادة من آرائهم وخبراتهم وتجاربهم "[٩] .

ج – يقول تعالى : " فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ " [١٠]. وقد وردت هذه الآية في أهل الكتاب خاصة [١١]، وعليه؛ فالآية واضحة في جواز الرجوع إلى غير المسلمين من أهل الذمة، وأخذ رأيهم، وطلب مشاورتهم، والاستعانة بهم في مجالس الشورى .

---

[١] المرغيناني، أبو الحسن علي، الهداية، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص ٣٩٠ .

[٢] ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١١٢ .

[٣] نقل رأيه الدكتور أبوعيد، أهل الشورى في الإسلام، ص ٩١ .

[٤] زيدان، عبدالكريم، (١٩٨٢). أحكام الذميين والمستأمنين ، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص ٨٤.

[٥] الأنصاري، عبد الحميد، الشورى وأثرها في الديمقراطية، صيدا، لبنان، المكتبة العصرية، ص ٣٢٥ .

[٦] سورة الممتحنة، آية ٨.

[٧] الزحيلي، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، ص ١١٣١ .

[٨] سورة المائدة، آية ٨ .

[٩] الزحيلي، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، ص ١١٣٢ .

[١٠] سورة الأنبياء، آية ٧ .

[١١] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مجلد ٢، ص ٢٠٤١. والطبري، جامع البيان، مجلد ١٠، ص ٧ . و ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص ٨٦١ .

٢- **النصوص من السنة النبوية الشريفة :**

أ – استعان النبي صلى الله عليه وسلم بصفوان بن أمية يوم حنين، حيث استعار منه دروعاً وهو يومئذ مشرك [١].

ب – قال صلى الله عليه وسلم : " ستصالحون الروم صلحاً، وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم"[٢].

دلت النصوص النبوية على جواز الاستعانة بغير المسلمين[٣] إن كان في ذلك مصلحة للإسلام والمسلمين، وإنّ اشتراك هؤلاء في الشورى نوع من الاستعانة، ولا مانع منه إذ لربما كان عند غير المسلم من الخبرة والتجربة ما يفيد المسلمين .

٣- **المعقول :**

"إنّ الإسلام لم يوص بالتباعد بين المسلمين وغير المسلمين، بل حرص على توثيق هذه الصلة، ومن ذلك إباحة الزواج بالكتابية، وإنّ من الصلة الاستعانة بآرائهم ومشاركتهم في إدارة الدولة، ومشاورتهم"[٤].

ثالثاً – القائلون بالجواز مع التفصيل : ويرى ابن العربي[٥] جواز مشاورة غير المسلم إن كان في ذلك فائدة محققة، ونقل النووي[٦] عن الإمام الشافعي جواز الاستعانة بالمشرك إن كان حسن الرأي، وكان في ذلك حاجة.

---

[١] أبو داود، أبواب الإجارة، باب في تضمين العَوَر،ح ٣٥٦٢. انظر: الزيلعي، جمال الدين،(١٩٩٧). نصب الراية لأحاديث الهداية، (ط١). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ج٤، ص ١١٧ .

[٢] ابو داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر من ملاحم الروم، ح ٤٢٩٢، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ج٣، ص ٨٠٩ .

[٣] الزحيلي، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، ص ١١٣٣ .

[٤] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٩٤ .

[٥] ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١ ، ص ١١٢ .

[٦] النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، ص ١١٧٩ .

ومن المعاصرين الدكتور صبحي الصالح[١] والدكتور محمد الزحيلي[٢] والدكتور عارف أبو عيد[٣]، حيث يرون جواز الاستعانة بالذميين في الولايات التي لا يشترط فيها الإسلام، وعدم جواز ذلك في الولايات ذات الطابع الديني الصريح.

ويرى هذا الفريق أن الاستدلال بالنصوص لا يسلم لأي من المانعين أو المجيزين، ويمكن الإجابة على استدلالاتهم، لذا؛ وبناءً على أصل المصلحة المرسلة والمعقول، يجوز اشتراك أهل الذمة في مؤسسات الشورى، في الأمور الدنيوية، مما لا يستلزم تخصصاً في معرفة الاحكام الشرعية .

رأي الباحث :

بعد استعراض الأقوال، والأدلة يجب أن أشير إلى مسألة يمكن أن تضبط قضية الاستعانة بغير المسلمين في المجالس الشورية؛ وهي طبيعة مهمة مجلس الشورى، حيث إنّ المهمة الرئيسة المنوطة بمجلس الشورى هي التشريع - في المسائل الخلافية والمسائل غير المنصوص على حكمها -، وهذا يستلزم علماً بالأحكام الشرعية والأدلة التي تستند إليها، وهذا مما لا يتوافر في غير المسلمين، فلا يمكن لغير المسلم أن يجتهد حتى في المسائل التي تقوم على الخبرة العملية، مما هو غير منصوص على حكمه، لأنّ الحكم في هذه المسائل لا يبتنى على غير دليل شرعي، وإنما يستند على أدلة معتبرة، كالاستصلاح، وسد الذرائع، والعرف، والتأصيل المقاصدي للمسائل، وهذا من العلوم التي لا يحيط بها غير المسلم. فلا يمكن أن تدل النصوص التي يفهم منها جواز الاستعانة بغير المسلم جواز الاستعانة بهم في التشريع، فهم لم يستوفوا شروط الاجتهاد، بل وأهم شرط فيه وهو الإسلام، وإنما يمكن أن يفهم منها جواز الاستعانة بهم في تنفيذ أمر دنيوي لا في تشريع حكمه.

وعلى هذا ينصرف الخلاف في المسألة إلى جواز الاستعانة بهم في تنفيذ الأمر الدنيوي، لا في أمر التشريع، وهذا – أي الاستعانة بهم ف تنفيذ الأمر الدنيوي - ليس محل بحثنا، فبحثنا عن الاستعانة بهم في التشريع، وهم ممنوعون من ذلك لانخرام شروط الاجتهاد في حقهم.

---

[١] انظر : صبحي الصالح في مقدمة تحقيقه لكتاب احكام اهل الذمة لابن القيم الجوزية، ص ١٣ .

[٢] الزحيلي، اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، ص ١١٤١ .

[٣] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٩٧ .

هذا؛ ويمكن أن تتم الاستعانة بغير المسلمين من خلال إشراكهم في مجالس الخبراء والاستشاريين ممن يملكون تجربة وخبرة عملية يمكن أن تفيد في تطبيق وتنفيذ البرامج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كما ويمكن تشكيل مجلس خاص يقوم فيه غير المسلمين بانتخاب ممثلين عنهم، ينوبون في طرح القضايا والمتطلبات التي تهم طوائفهم، والله تعالى أعلم.

ثانياً – الأهلية :

ينبغي أن يفوق الحد الأدنى للعمر الذي يسمح فيه بالترشح إلى مجلس الشورى الحد الأدنى لعمر الناخب، وذلك لما يتطلبه مجلس الشورى من خبرة، وتشريع قرار، فمهمته تفوق أضعافاً مهمة الناخب الذي يدلي بصوته فحسب، فوجب أن لا يقل عمر المرشح لمجلس الشورى عن السن التي يغلب على الظن أنه قادر فيها على القيام بالتكاليف المناطة به كعضو في المجلس[١].

ثالثاً - عدم الحجر عليه بسفه :

إنّ الحجر بسفه ينقص من الأهلية، ولا يمكن لمن هو ناقص الأهلية أن يكون ولياً على من أهليته كاملة، لذا؛ فإن الحجر بسفه مانع من الترشح لعضوية مجلس الشورى .

رابعاً - العلم :

لابد أن يكون المرشح لعضوية مجلس الشورى متمتعاً بمستوى معين من العلم بالأحكام الشرعية، والقدرة على معرفتها من مصادرها، يمكنه من فهم ودراسة وإبداء الرأي في مشاريع القوانين والمقترحات التي تعرض عليه أثناء فترة عضويته، كما لابدّ أن يكون لديه إلمام بالأمور الدنيوية ومصالحها، لذا فإنّ من الواجب أن يتم وضع نظام خاص، يتم من خلاله التأكد من مدى استيفاء المرشح لشرط العلم، يراعى فيه المستوى الأكاديمي للمرشح، وإنجازاته العلمية في الجوانب الشرعية، وإنجازاته وخبراته الميدانية في الجوانب الدنيوية، بحيث يغلب على الظن أن يتم قبول ترشيح من هو أهل لشغل منصب التشريع والمراقبة في النظام الإسلامي.

---

[١] من البدهي اشتراط أن يكون المرشح عاقلاً غير مجنون، إذ إن المجنون لا ولاية له على نفسه، فلا يمكن أن يكون له ولاية على غيره.

أما بالنسبة لشرط الذكورة :

فقد جاءت النقول عن الفقهاء السابقين كالجويني[١]، وابن تيمية[٢]، والغزالي[٣]، بما يُفهم منه منع اشتراك المرأة في مباشرة عقد الإمامة للإمام[٤].

حيث صرح الجويني بمنع اشتراك المرأة في عقد الإمامة بالقول " أنّ النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط " ولم يستشرن في ذلك [٥] .

بينما رأى الإمام ابن تيمية[٦] والإمام الغزالي[٧] أنّ البيعة للإمام لا تنعقد إلا بأهل الشوكة، وهم أهل النجدة ممن يظهر الإمام بهم على مخالفيه، وتنتظم بهم أمور المسلمين.

وهذا يُفهم منه منع المرأة من عقد البيعة للإمام لانخرام هذه الصفات في حقها[٨]، إذ إنّ صفات الشوكة والنجدة والقدرة والغلبة، لا تتحقق في النساء إلا في الشاذ النادر مما لا عبرة فيه.

أما بالنسبة للمعاصرين، فقد منع ذلك الأفغاني[٩] ومحمد عبده [١٠] والمودودي[١١] ، وقحطان الدوري[١٢].

استدل القائلون بالمنع بالآتي :

---

[١] الجويني، الغياثي، ص ٣٤ .

[٢] ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص ٣٦٥.

[٣] الغزالي، أبو حامد،(٢٠٠). فضائح الباطنية،(ط١). صيدا، لبنان، المكتبة العصرية، ص ١٦٣.

[٤] يُفهم منع المرأة من الاشتراك في الهيئة التشريعية من خلال منعها من القيام بأحد أهم الوظائف المنوطة بالهيئة، وهي اختيار الإمام .

[٥] الجويني، الغياثي، ص ٣٤.

[٦] ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص ٣٦٥ .

[٧] الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ١٦٣.

[٨] أبوعيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٦٩ .

[٩][١٠] نقل آراءهم الدكتور الكبيسي في بحثه، وقد اجتهدت في الرجوع إلى مجلة "رسالة الإسلام" لتوثيق رأيهم، ولكن لم أعثر عليها مع طول البحث، وفأوردت رأيهم نقلاً عن الكبيسي رغبةً في أن لا أغفل رأيهم. انظر الكبيسي، رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى، ص ١٠٨٥.

[١١] المودودي، أبو الأعلى، صياغة موجزة لشروع دستور إسلامي، الكويت، دار البيان، ص ٣٨ .

[١٢] الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ٢٠٥ .

١ - النصوص من القرآن الكريم :

يقول تعالى : " الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء " [١]. ويقول عز وجل : " وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"[٢].

وقوله تعالى : " وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ "[٣] .

تدل الآيات أن القيادة والقوامة للرجل، وأنّ خروج المرأة واشتراكها في النشاطات في المجتمع هو من باب الاستثناء، وإنّ اشتراك المرأة في النشاطات السياسية لا تدعو إليه ضرورة، ولا تتوقف عليه مصلحة حقيقية كلية، ويتناقض مع قوامة الرجل.

٢- النصوص من السنة النبوية الشريفة :

يقول صلى الله عليه وسلم :" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "[٤] .

معنى الحديث : لا تولوا أمركم امرأة، فإنكم إن فعلتم بؤتم بالخسران وعدم الفلاح [٥].

ويقول عليه الصلاة والسلام : " والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم" [٦] .

فواجب المرأة رعاية الأسرة، وفي الجوانب السياسية ما يشغلها عن القيام بواجبها، فوجب أن تترك كل ما يشغلها عن واجبها الأساس .

٣ – المعقول :

إنّ اختيار المرأة في مجالس الشورى يضطرها إلى الاختلاط بالرجال، ومزاحمتهم، وإلى السفر والترحال، وكثير من المحاذير التي تصطدم مع الأوامر الأصلية في حق المرأة[٧].

---

[١] سورة النساء، آية ٣٤ .

[٢] سورة البقرة، آية ٢٢٨ .

[٣] سورة الأحزاب، آية ٣٣ .

[٤] البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، ح ٤٤٢٥ . الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، ح ٢٢٦٢ . النسائي، السنن الكبرى، كتاب آداب القضاة، باب استعمال النساء على الحكم، ح ٥٣٨٨ .

[٥] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٧٠ .

[٦] رواه البخاري ، كتاب الاستقراض، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه ، حديث رقم ٢٤٠٩ . ورواه مسلم ، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، حديث رقم ١٨٢٩ .

[٧] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٧١ .

ويتجه كثير من الفقهاء المعاصرين إلى إعطاء المرأة الحق في أن تكون عضواً في الهيئة التشريعية، ومن هؤلاء : الشيخ محمد رشيد رضا[١] ، والبهي الخولي[٢] ، وعبد الحميد الأنصاري[٣]، ومحمد سعيد رمضان البوطي[٤] .

استدل المجيزون بالآتي :

١ - النصوص من القرآن الكريم :

أ - يقول تعالى : " وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ " [٥]. تدل هذه الآية أن للمرأة أن تنصح الحاكم وتبدي رأيها فيما يهم المجتمع عملاً بأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ب - ويقول تعالى : " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ " [٦] . حيث تقرر هذه الآية حق المرأة في النقاش والجدال وإبداء الرأي، والمشاركة السياسية من هذا القبيل .

ج – يقول تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ "[٧]. تدل هذه الآية على أخذ رأي النساء في الأمور العامة، كالبيعة، ومن ذلك الشؤون السياسية.

---

[١] رضا، محمد رشيد،(١٣٦٧). حقوق النساء في الإسلام،(ط٢). دار المنار، ص ٦ .

[٢] الخولي، البهي،المرأة بين البيت والمجتمع، القاهرة، مصر، مكتبة دار العروبة، ص ٢٦٣.

[٣] الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص ٣٢٠ .

[٤] البوطي، محمد سعيد، خصائص الشورى ومقوماتها، بحث في كتاب الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت، ص ٥٥٠.

[٥] سورة التوبة آية ٧١

[٦] سورة المجادلة، آية ١ .

[٧] سورة الممتحنة، آية ١٢.

٢ - النصوص من السنة النبوية الشريفة :

حيث بايع النبي صلى الله عليه وسلم النساء[١]، واشتركن في بيعة العقبة الثانية[٢].
وفي هذا ما يدل على جواز ان تبدي المرأة رأيها في الأمور العامة .

٣- من المأثور :

حيث عرف عن عمر رضي الله عنه استشارته للنساء[٣] ، وما أثر عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه من استشارته للنساء وحتى المخدرات في حجابهن في شأن اختيار الخليفة بعد عمر رضي الله عنه[٤] .

٤ - المعقول :

إنّ الأصل في الإسلام هو المساواة بين المرأة والرجل، في التكاليف والحقوق، فالأصل أن يسمح لها بالاشتراك السياسي بالمساواة مع الرجل، وليس يعقل أن يسمح للمرأة بالأشد كالجهاد مثلاً ، وتمنع من الأخف كإبداء الرأي و النصح للأمة[٥].

رأي الدكتور مصطفى السباعي :

يرى الدكتور مصطفى السباعي أنّ اشتراك المرأة في المؤسسات السياسية لا مانع منه ابتداءً، ولكن ما يحيط بهذا الاشتراك هو الذي يمنع المرأة من العمل سياسياً، وذلك لما فيه من ترك لرعاية الأسرة، والاختلاط بغير المحارم، والسفر الدائم المستمر[٦].

فكانت هذه الجوانب الاجتماعية هي المانعة من كون المرأة عضواً في المؤسسة السياسية، وإن كان الإسلام لا يمنعها من ذات العمل السياسي.

---

[١] مسلم، كتاب الإمارة، باب كيفية بيعة النساء، ح ١٨٦٦.

[٢] هارون، عبد السلام،(١٩٧٩). تهذيب سيرة ابن هشام،(ط٦). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص ١٠٥.

[٣] كان عمر يستشير المرأة فربما أبصر في قولها ما يستحسنه، فيأخذ به، انظر: البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين،(١٣٥٥). السنن الكبرى،(ط١). حيدرأباد، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ج ١٠، ص ١١٣ .

[٤] ابن تيمية، منهاج السنة ج٣، ص ٢٣٣.

[٥] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٧٦ .

[٦] السباعي، مصطفى،(١٩٨٤). المرأة في الفقه والقانون،(ط٦). بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ص ١٥٦.

وبعد عرض الأقوال وأدلتها، يمكن القول : إنّ النصوص لا تسعف في الاستناد إلى الجواز وعدمه في اشتراك المرأة في مؤسسات الشورى، حيث يمكن تأويل النصوص، وحملها على أكثر من معنى، فالأولى هو النظر في مرجحات أخرى لهذا الموضوع [١] .

وهذا ما سيحاول الباحث تناوله في الآتي :

رأي الباحث في إشتراك المرأة في عضوية المؤسسات الشورية :

يجب أن نؤكد أولاً وقبل كل شيء على نقطة جوهرية، وهي : أن لا أحد من الباحثين **أوجب** اشتراك المرأة في العمل السياسي، وأبلغ ما وصل إليه الفقهاء هو الحكم بالجواز، فينبغي أن لا نتخيّل أنه إذا سمح باشتراك المرأة في المؤسسات السياسية أنّ هذه المؤسسات ستعج بالنساء، ويتبادل المرأة والرجل الأدوار، فتصبح المرأة هي صاحبة القيادة والحكم في الدولة، والرجل هو القائم بالشؤون المنزلية .

وإن كان ما سبق متصوراً من الناحية النظرية، إلا أنّه يقترب من درجة الاستحالة من الناحية العملية، ويكفي أن نضرب على ذلك من الأمثلة ما يوضح درجة مشاركة المرأة في عضوية المؤسسات السياسية في الدول التي تمنح المرأة الحق المطلق في ذلك بالمساواة التامة مع الرجل[٢] .

إنّ معدل نسبة المشاركة النسوية في الجانب السياسي في الدول التي منحت المرأة مطلق الحق في الاشتراك السياسي هي ١٢,٥ % فقط في المعدل .

---

[١] أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، ص ٨١ .

[٢] كم تبلغ نسبة مشاركة المرأة في المؤسسات السياسية في الدول التي تمنح المرأة المساواة المطلقة مع الرجل في شغل هذه المناصب ؟

لا تزيد نسبة وجود النساء داخل مجالس النواب الأوروبية – والتي تعتبر مهد المساواة السياسية في العصر الحديث بين الرجل والمرأة - عن ١٢,٥ % في المعدل، حيث تتراوح بين أقصى نسبة للمشاركة النسوية في الدول الاسكندنافية وفي فنلندا بالذات ٣٨,٥% ، وأدنى نسبة في دول جنوب أوروبا وفي اليونان بالذات ٥,٣% فقط، وهذا كله وفق معدلات عام ١٩٩٣م.

بينما تبلغ النسبة العالمية لمعدل وجود النساء في مجالس النواب ١١% فقط في عام ١٩٩١ م .

ومن الملاحظ أن أعلى نسبة مشاركة للمرأة في المجالس النيابية ليست في اوروبا أو أمريكا وإنما في آسيا، حيث تبلغ ١٢,٦% وفق معدلات عام ١٩٩١ م .

وتبلغ النسبة في أمريكا ١٢% لمعدلات ذات السنة، بينما تتدنى في الدول العربية لتبلغ ٣,٧% فقط في المتوسط. =

وهذا يقود إلى نتيجة أنه : وبالسماح المطلق للمرأة بالاشتراك في المؤسسات السياسية، فإن نسبة وجودها في تلك المؤسسات ليست إلا نسبة ضئيلة، لا تغير من الواقع الذكوري للعمل السياسي. حيث أنّه وفي الدول الأوروبية، التي شهدت ردة فعل قوية تجاه التمييز ضد المرأة الذي كان سائداً في العصور الوسطى، وبدايات عصر النهضة، تمثلت في الدعوة إلى المساواة التامة بين الجنسين، أقول إنّ أقصى ما حققته ردة الفعل هذه بالنسبة إلى المشاركة النسوية في المجالس النيابية لم تتجاوز حصول النساء على ١٢,٥% من المقاعد في المعدل[1].

وأما بالنسبة للدول العربية فلم يكن هناك تمييز بين الجنسين في العصور الإسلامية السابقة على النحو الذي كان موجوداً في أوروربا، لذا لم تكن ردة الفعل في الدعوة إلى المساواة بين الجنسين بتلك القوة، ولم تحمل التأثير الكبير، وتمثل ذلك من الناحية السياسية في العصر الحالي بنسبة مشاركة بسيطة للمرأة العربية في المجالس السياسية تبلغ ٣,٧% في المتوسط فقط[2] .

= ومن الملاحظات الملفتة أن نسبة مشاركة المرأة في المجالس النيابية في فرنسا، مهد الديمقراطية الحديثة، ومهد شعارات الحرية والإخاء والمساواة، لا تتجاوز ٦% فقط، وهي نسبة متدنية أوروبياً وعالمياً، وذلك وفق عام ١٩٩٣ م.

وكذا في بريطانيا التي عرفت بإسنادها رئاسة الحكومة في الثمانينيات إلى امرأة وهي مارجريت تاتشر، لم تتجاوز نسبة مشاركة المرأة في المجالس النيابية فيها ٩,٢% في عام١٩٩٣م. انظر:حليمي، جيزيل،(١٩٩٨). النساء، نصف العالم، نصف الحكم،(ط١).تعريب عبدالوهاب ترو، بيروت، لبنان، عويدات للنشر، ص ٢٣٢.

وللتوسع قليلاً في تناول نسبة اشتراك المرأة في باقي المؤسسات السياسية، أضرب الدولة الفرنسية الحديثة مثالاً على ذلك، حيث أنه وحتى عام ١٩٨١ كان هناك ٢٨ نائبة داخل البرلمان الفرنسي من مجموع ٧٨٦ نائباً، - وهو ما يمثل نسبة ٣,٥% فقط من مجموع الأعضاء - ، وتمثل المرأة الفرنسية ٨,٤% من نسبة المستشارين داخل المجالس الشعبية، كما أن هناك ١٠٠٦ رئيسة مجلس حي من مجموع ٣٦٠٠٠ رئيساً – وهو ما يمثل نسبة ٢,٨% فقط - .انظر : صالح، سامية خضر، المشاركة السياسية للمرأة، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٣٨ .

وإذا نظرنا إلى واقع تمثيل المرأة في الدول العربية في المجالس النيابية نجد أنّ النسبة تقل جداً عن معدلات التمثيل العالمية، ففي مصر مثلاً يبلغ معدل نسبة مشاركة المرأة في المجالس النيابية المتتالية منذ عام ١٩٥٧ وحتى عام ١٩٩٥من القرن الماضي ٣,٢٩ % فقط. أما في تونس فإن أقصى نسبة مشاركة للنساء في البرلمان كانت في عام ١٩٩٩ بنسبة تبلغ ١١,٥ % وهي نسبة قريبة من المعدلات العالمية. وفي سورية بلغت أقصى نسبة مشاركة في عام ١٩٩٨ حيث وصلت إلى ١٠,٤% بواقع ٢٦ نائبة من أصل ٢٥٠ نائباً في البرلمان السوري. انظر: مطر، جميل،(٢٠٠٥). الأداء البرلماني للمرأة العربية ،(ط١). بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٤، وص ١٣٢، وص ١٧٦ .

[1][2] انظر ما تقدم في الهامش السابق .

أما عن السبب في ضعف المشاركة النسوية في الجانب السياسي هو: أنّ كثيراً من النساء تعتبر أن طبيعة السياسة لا تتفق مع طبيعة المرأة، " حيث أنّ معظم النساء لا تثير السياسة اهتمامهن، ويعتبرن ممارسة السياسة مجرد نادٍ يأوي إليه الرجال، وتفضل بعض النساء البقاء في المنزل كي يلقنّ أولادهن كيف يكونون مواطنين صالحين، في حين اختارت القلة الباقية ممارسة العمل السياسي" [١]، والحديث هنا ليس عن التوجه السائد لدى المرأة في الدول العربية أو الإسلامية، بل عن توجه المرأة في الولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن أن نقيس عليها باقي الدول الغربية.

فإذا كان هذا هو التوجه الفطري للمرأة، وهو الابتعاد عن السياسة في أعظم الدول الغربية دعوةً للمساواة بين الجنسين، فمن باب أولى أن يكون التوجه الفطري للمرأة في باقي المجتمعات بعيداً أكثر عن المشاركة السياسية بوجه عام .

هل هناك حاجة لهذه النسبة من المشاركة النسوية في المؤسسات السياسية؟

وما دام وجود المراة في المؤسسة السياسية غير ذي أثر مهم، أليس من الأولى القول بمنعها ابتداءً من هذه المشاركة ؟

في الحقيقة، إنّ هناك أهمية لوجود المرأة في المؤسسات السياسية، ولو بنسبة ضئيلة، إذ أنه يتم في أحيان متعددة التطرق إلى القضايا الأسرية وشؤون المرأة في هذه المؤسسات، فمن المفيد أن يكون من أعضاء المجالس السياسية من يمسه القانون بشكل مباشر، ألا وهم النساء، فهم أقرب بحكم الطبيعة إلى الأفراد الذين سيتناولهم القانون من نفس الجنس.

كما أنّه يمكن أن تشكل لجنة أو لجان ضمن المؤسسات السياسية تتناول القوانين المتعلقة بالأسرة والمرأة، يكون أغلب أعضائها من النساء، فتكون هذه اللجنة هي المعبرة عن الحاجات النسوية في المجتمع لدى المؤسسة السياسية صاحبة القرار .

وعلى أية حال، يمكن أن يكون للمرأة وجهة نظر في بعض القضايا والجوانب السياسية والدولية مما قد يغيب عن أذهان السياسيين الرجال، تلقى الإعجاب والموافقة، وإنّ وجود النسبة البسيطة للتمثيل النسوي كفيلة بإيصال صوت المرأة إلى السياسيين وأصحاب القرار في المجتمع.

---

[١] حليمي، النساء نصف العالم، نصف الحكم، ص ٣٧ .

الفرع الثالث - عملية الانتخاب :

إنّ عملية الانتخاب هي التطبيق العملي لمبدأ التكافل السياسي، وإنّ الشروط السابقة ليست قيوداً على عملية الانتخاب وإنما هي مجرد تنظيم لهذه العملية، إذ لا يمكن في مجتمع قد وصل درجة عالية من المدنية أن يعهد فيه إلى أقل الفئات ثقافة من القاصرين والجهلة أن يقودوا ويحددوا مصير الدولة .

لا يوجد شكل معين في الإسلام لكيفية انتخاب أو اختيار اهل الشورى، ولكن الغرض هو الوصول إلى الأكفأ وصاحب الدراية في هذا المجال، ولم تتم عملية انتخاب لأهل الشورى في الماضي - كانت عملية الانتخاب مقصورة على انتخاب الإمام -، ولعل سبب ذلك مرده إلى: " أنّ اختيار الأعضاء الذين يعاونون الإمام كان يتم بطريقة آلية فرضتها طبيعة المجتمع العربي القبلية في ذلك الوقت، حيث كان لبعض الشخصيات الحق في تمثيل الجماعات التي ينتمون إليها باعتبار مركزهم السياسي والاجتماعي، حيث كان كبار الصحابة ورؤساء القبائل والبطون هم المتحدثون باسم الأمة، وكان هؤلاء معلومين معروفين، ولا حاجة لإجراء انتخاب لاختارهم وتمييزهم عن غيرهم، ولو افترضنا أنه لو قدر وجرى انتخاب؛ لتم اختيار هؤلاء الزعماء أنفسهم ممثلين عن الأمة" (١) .

بينما وفي الوقت المعاصر، يمكن أن تتم بأساليب ووسائل أكثر تقنيناً وتحديداً (٢) .

ولا مانع من الاعتماد على نظم الانتخاب الحديثة في تنفيذ عملية الانتخاب، بحيث يجب أن يراعى دائماً اعتبار ضرورة أن يصل المرشح الذي استجمع الشروط التي ذكرناها سابقاً، والحد من عمليات ومظاهر الفساد التي تحيط بالانتخابات المعاصرة .

---

(١) أسد، محمد،(١٩٧٨)،منهاج الإسلام في الحكم،(ط٥). بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ص ١٠٥ .

(٢) يقرر الدكتور السنهوري أنّ طريقة الانتخاب لم يعرفها العالم الإسلامي في صورة عملية واضحة، فلابدّ من إعمال الذهن في الوقت المعاصر لإيجاد صورة أولية لطريقة الانتخاب. السنهوري، فقه الخلافة، ص ١١٩، هامش ١ .

المطلب الثاني – انتخاب الهيئة التنفيذية :

سأتناول قضية انتخاب الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية في ثلاثة فروع :

الفرع الأول – طبيعة الهيئة التنفيذية .

الفرع الثاني – مهام الهيئة التنفيذية .

الفرع الثالث – عملية انتخاب الهيئة التنفيذية .

الفرع الأول – طبيعة الهيئة التنفيذية .

إنّ الهيئة التنفيذية في التصور المعاصر لا تختلف عنها في التصور التقليدي من حيث الشكل، فالإمام يبقى الإمام، إلا أنّ الذي سيختلف هو تقنين صلاحياتها وبيان وتحديد علاقتها بباقي الهيئات في الدولة تحديداً دقيقاً.

إنّ الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية المعاصرة كالآتي :

رئيس يمثل الهيئة التنفيذية، ومعه معاونون ومستشارون يقوم باختيارهم يخضعون لمحاسبته، وهو يتحمل تصرفاته وتصرفاتهم في وجه الهيئة التشريعية .

تتمتع الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية بصلاحيات واسعة(١)، وهي في الوقت ذاته تحتكم إلى ضمانات وضوابط(٢) تَحُول دون تَحَوُّل الهيئة التنفيذية إلى سلطة مطلقة تفردية ضمن الدولة، لا تخضع للمحاسبة أو التقييم، فنظام الحكم في الإسلام يستند إلى هيئة تنفيذية قوية، ويضمن في ذات الوقت عدم تحولها إلى سلطة تفردية تنتهك الحريات والحقوق العامة.

وعليه فإن الفكرة، أو الفلسفة، أو النظرية في الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية تستند إلى ركنين :

الركن الأول : **هيئة تنفيذية قوية قادرة على معالجة الإشكالات والنوازل .**

الركن الثاني : **حماية المبادئ والحقوق من التعرض للانتهاك على يد الهيئة التنفيذية القوية.**

هذه هي الفكرة التي بنى عليها علماء السياسة والأحكام السلطانية تصورهم وشروطهم لنظام الإمامة والهيئة التنفيذية في الإسلام.

---

(١) سأشير إلى ملامح هذه الصلاحيات في ما يأتي من صفحات .

(٢) انظر الضوابط والضمانات في إعمال التكافل السياسي في الفصل السابق .

ملامح هذه الفكرة عند علماء السياسة الأقدمين

أولاً – الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية

ابتدأ الماوردي كتابه بالنص أن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[١] ، فهي نيابة عن النبوة، فهو بذلك يقر للإمام بسلطات واسعة باعتباره قائما مقام النبي فيما يجوز له من تدبير الأمور العامة والخاصة و"على الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال، ويسمى خليفة لأنه خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته "[٢].

وبإعطاء الخليفة السلطات الواسعة يكون قد بنى الشق الأول من نظريته في الإمامة وهي إيجاد الهيئة التنفيذية القوية، القادرة على قيادة الدولة وحمايتها، وبقي عليه بناء الشق الثاني وهو ضمان عدم استبداد الهيئة التنفيذية بسبب ما تملكه من سلطات واسعة وعدم وجود محاسبة فاعلة لها. وقام ببناء ذلك من خلال الآتي :

أولاً – التشدد في الشروط الواجب توافرها في الإمام[٣] .

ثانياً – التشدد في الشروط الواجب توافرها في الفئة التي تختار الإمام[٤].

ثالثاً – بناء تفصيلي دقيق لجميع المراحل التي تمر بها عملية اختيارالإمام و جميع الاحتمالات المتوقع حدوثها قبل وأثناء وبعد تولية الإمام، وتوضيح حكم كل حالة [٥].

رابعاً- بناء تفصيلي دقيق لجميع المهمات والواجبات المنوطة بالإمام[٦] .

خامساً – تذكير الإمام بتقوى الله، وإقامة شرعه، والرفق في تولي أمر الأمة[٧] .

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥ .

[٢] المصدر السابق، ص ١٧ .

[٣] الماوردي الأحكام السلطانية، ص ٦ . حيث اشترط سبعة شروط وهي باختصار: العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير الأمور، والشجاعة والنجدة، والنسب القرشي. ولا يشك أن من يستجمع هذه الصفات ينتفي عنه احتمال ظلم الرعية، وانتهاك حقوقهم.

[٤] المصدر السابق، ص ٦ . والشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح .

[٥] المصدر السابق، ص ٧ – ١٦ .

[٦] إنّ مبتنى كتاب الأحكام السلطانية من مبتداه إلى منتهاه في بيان مهمات وواجبات الإمام، وكيفية تنظيم الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية .

[٧] المصدر السابق، ص ٣ .

فإذا كان الإمام ممن استجمع الشرائط المطلوبة من العدالة والاجتهاد والحكمة والشجاعة، وقام على اختياره الأفاضل من أهل العدالة والعلم والرأي والحكمة، وفصّلت الأحكام التي تبين كيفية اختياره، ونوقشت كل العوارض التي قد تعرض لعملية اختياره وتبينت أحكامها، ومن بعد أن استقر له الحكم، فصلت مهماته وواجباته بشكل دقيق للغاية، فيمكن القول :

إنّ الإمام سيعمل : خارجياً : على قيادة الدولة وحمايتها في وجه الدول الطامعة، وداخلياً : سيعمل على حماية حقوق ومصالح أفراد الأمة .

وببناء الشقين :

الأول - هيئة حاكمة قوية، ذات سلطان وإرادة وهيبة تسير نظام الحكم وتتمتع بخصائص فريدة.

الثاني - المحافظة على حقوق ومصالح الرعية وحمايتها من الانتقاص على يد الهيئة الحاكمة.

تكون قد بنيت فكرة أو فلسفة الأمامة أو الهيئة التنفيذية في الدولة الإسلامية .

ثانياً – الجويني في كتابه الغياثي

أجمل الجويني هذه النظرية في بداية كتابه، حيث يقول : " الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا"[(١)] . حيث أورد الركن الأول مجملاً دون تفصيل، وهو بناء الهيئة التنفذية القوية، فالرياسة التامة غير المنازع عليها، والزعامة التي تشمل جميع الأفراد دون استثناء، في جميع الجوانب الدينية والدنيوية تدل على مدى ما لهذه الهيئة - التي تمثل بالإمام – من نفوذ وسلطة وقوة .

ثم يواصل كلامه بالقول : " مهمتها (الإمامة) حفظ الحوزة ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف (الاختلاف) والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإبقاؤها على المستحقين " [(٢)] .

إنّ مهمات الإمامة هي حفظ الدين والرعية لكي يستقيم أمر الدولة، وذلك يتم إجمالاً بحفظ الدولة، وإقامة الدعوة ونصرة المظلوم، واستيفاء الحقوق، وهذه في جملتها تشير إلى الركن الثاني وهو المحافظة على حقوق ومصالح الرعية .

[(١)(٢)] الجويني، الغياثي، ص ١٥ .

أمّا الكلام تفصيلاً عن الجوانب التي تعمل على بناء الدولة التي تشتمل على الهيئة التنفيذية القوية، والتي ترعى مصالح العباد وحقوقهم، فيمكن ملاحظته من خلال ذات النقاط التي أشرتُ إليها عند الماوردي، من تشدُدٍ في الشروط الواجب توافرها في الإمام[١] وفي شروط الفئة التي تختار الإمام[٢]، وبيان جميع مهمات وواجبات الإمام[٣]، والتذكير الدائم للإمام بتقوى الله ومراقبته سراً وعلناً[٤].

فإذا استوفيت هذا الجوانب؛ غلب على الظن قيام الدولة التي تتصف بوجود الهيئة الحاكمة القوية، القادرة على تسيير الدولة، مع الحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، باستيفائهم حقوقهم، والانتصاف للمظلومين وذوي الحاجة منهم .

ثالثاً – ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية

بيّن الإمام ابن تيمية مكانة الولاية، حيث يقرر أن " لا قيام للدين والدنيا إلا بها" [٥]، وذلك لأنّ " بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض"[٦]. ثم شرع في بيان أهمية ولاة الأمر بالقول : " ولابدّ لهم (الناس) عند الاجتماع من رأس " [٧] . وعدد جوانب أهمية ولي الأمر أو الإمام باعتبار أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر ما أوجبه الله تعالى من الأحكام، كالجهاد، والعدل، وإقامة الحج، والاعياد والجُمَع، ونصرة المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة[٨] .

إنّ الواجبات والتكاليف الواسعة المطلوبة من ولي الأمر تستلزم صلاحيات واسعة في الحكم والإدارة، إذ يجب أن تتناسب التكاليف مع الصلاحيات، وإلا اعتبر ذلك تكليفاً بما لا يطاق .

---

[١] الجويني، الغياثي، ص ٤٢- ٥٠ .

[٢] المصدر السابق، ص ٣٣ – ٤١ .

[٣] المصدر السابق، ص ٨٤ – ١٧٥ .

[٤] المصدر السابق، وقد أفرد لها مقدمة الباب المتعلق " بما يناط بالولاة والأئمة من أحكام الإسلام " ص ٨٤، ولا تخلو ثنايا كتابه من التذكير بها .

[٥][٦][٧] ابن تيمية، تقي الدين،(١٩٥١). السياسة الشرعية،(ط٢). مصر، دار الكتاب العربي، ص ١٧٢ – ١٧٣.

[٨] المصدر السابق، ص ١٧٣ .

وضماناً لعدم انحراف الولاة والأئمة بسبب ما يتمتعون به من صلاحيات فقد نصّ في كتابه على جملة من التدابير :

أولاً – بيان واجبات ومهمات الإمام بالتفصيل: فقد فصّل واجبات الإمام من خلال بيان أنّ الغرض من الإمامة هو العدل وأداء الأمانة لأهلها، وتحقيق ذلك يتم بقيام ولاة الأمور بالواجبات المنوطة بهم بحسب شرع الله[١]، وعليه؛ فقد شرع مباشرة في بيان تفاصيل كيفية قيام الإمام والولاة بالواجبات المنوطة بهم، وهي جلّ ما يحويه الكتاب، ولم يتطرق إلى موضوع كيفية عقد الإمامة .

ثانياً – التأكيد المتكرر على ولي الأمر بالالتزام بأوامر الله تعالى ونواهيه، و بصفات الخلق الحسن وبذل أقصى الوسع والمجهود في رعاية الأمة[٢].

ثالثاً – لا يخلو فصل أو مبحث في كتابه من النصوص الشرعية من القرآن والسنة التي تأمر بالعدل وتنهى عن الظلم، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتحذر من عاقبة الفساد والإفساد، وتجاوز الحد، وما أعده الله تعالى لأئمة العدل من الأجر والفضل في الدنيا والآخرة، ولأئمة الجور من الجزاء والعقاب، وسوء المصير في الدنيا والآخرة .

جمع الإمام ابن تيمية إلى ضرورة أن يكون الإمام قوياً، ضرورة أن يكون أميناً، وذلك ليقدر على القيام بأمر الأمة على ما أمر الله تعالى. وقد بيّن المقصود بالقوة باعتبار الأصلح في كل

---

[١] ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٣ .

[٢] ابن تيمية، السياسة الشرعية، وأورد ذلك في مواضع عديدة، منها :

أولاً – دعوة الإمام إلى قبول النصيحة من أفراد الرعية، وضرب على ذلك مثلاً بنصيحة أبي مسلم الخولاني لمعاوية بن أبي سفيان في شأن ولاية المسلمين، وحسن عاقبة العدل، وسوء عاقبة الظلم. انظر صفحة ١٠ .

ثانياً – دعوة الإمام إلى الاهتمام الشديد بأمر الصلاة والجهاد، في حق نفسه وفي حق الرعية، لكونهما أهم أمور الدين. انظر صفحة : ٢٠ .

ثالثاً – التأكيد على ضرورة إصلاح دين الرعية، وإصلاح أمور دنياهم التي لا يقوم الدين إلا بها . صفحة ٢٢.

رابعاً – التحذير من الفساد في إدارة البلاد، وضرب له مثالاً بقبول الرشوة، أو السحت: والذي هو هدايا الولاة والعمال. صفحة ٤٨ .

خامساً – تأكيده على ضرورة أن يتحلى الإمام بالجود، والشجاعة، إذ لا تتم رعاية الخلق وسياستهم، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بذلك. صفحة ٥٩ .

سادساً – تحذير الإمام من ترك إنكار المنكرات، وإقامة الحدود، فولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر . صفحة ٧٧ . =

منصب؛ فالقوة في الحرب هي الشجاعة، والخبرة والمخادعة، ومعرفة فنون القتال، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل، والقدرة على تنفيذ الأحكام، أما المقصود بالأمانة فهي التحلي بخشية الله، وترك خشية الناس[١] .

= سابعاً – التأكيد على الولاة بالاهتمام بإصلاح دين الناس، فمتى صلح دين الناس، صلح للطائفتين – الولاة والناس – دينهم ودنياهم. صفحة ١٤٠ .

ثامناً – تاكيده على الولاة ضرورة إخلاص الدين لله، والتوكل عليه، وحسن النية والعمل للرعية. صفحة ١٤٠.

تاسعاً – إشارته إلى أنّ أهم ما يعين ولي الأمر في القيام بواجبه هو ثلاثة أمور : الإخلاص لله، والإحسان إلى الرعية، والصبر على أذاهم . صفحة ١٤١ .

عاشراً – بيان أهمية التزام ولي الأمر بالمشاورة في أموره كلها. صفحة ١٦٩ .

[١] ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ١١ -١٣ .

الفرع الثاني - مهام الهيئة التنفيذية :

إنّ مهام الهيئة التنفيذية لا تختلف من حيث الجوهر عبر العصور، وإنما الاختلاف يكون من حيث كيفية وشكل ممارسة السلطة .

ولن أقوم ببحث هذه المهام بالتفصيل، إذ أنّ ذلك ليس من صلب الأطروحة، بالإضافة إلى ضخامة حجم الموضوع، وإنما أريد أن أورد على سبيل الإجمال طبيعة هذه المهام مع تعليق بسيط عليها، وأوردت عبارات الماوردي الموازية لكل مهمة، مع الإشارة في الهامش إلى تناول باقي فقهاء السياسة لكل مهمة .

أولاً – المهام التي تتعلق بالنظام العام للدولة :

تدور هذه المهام حول طبيعة وشكل السياسة العامة للدولة، وكيفية حمايتها وحفظها .

حيث تعتبر هذه المهمة هي الاختصاص الأصيل للهيئة التنفيذية، فرسم السياسة العامة للدولة يحدد ويبين الأساس الذي يجب أن تبنى عليه تفاصيل الأعمال التنفيذية في الدولة، والتي يجب أن تكون في
نطاق السياسة العامة للدولة [1] .

إنّ السياسة العامة للدولة الإسلامية تقوم على الأصول المستقرة للدين، وما أجمع عليه سلف الأمة، وإن المساس بهذه الأصول يهدم ركن الدولة الأساس فوجب أن تتم حمايتها وحفظها ببيان الحجة، وإيقاع العقوبة، حتى يبقى أصل الدولة ثابتاً، والأمة محروسة محمية .

وقد أورد هذه الفقهاء السابقون هذه المهمة، وأسوق هنا عبارة الماوردي: " والذي يلزمه (الإمام) من الأمور العامة عشرة أشياء، أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه؛ أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل "[2].

---

[1] البدوي، إسماعيل، (١٩٩٣). اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، (ط١). القاهرة، مصر ، دار النهضة العربية، ص ٢٢٥-٢٢٦ .

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨ ، وانظر : أبو فارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٦٤ . والجويني، الغياثي ، ص ٨٥ .

ثانياً – المهام التي تتعلق بسياسة الأمن الداخلي للدولة :

تقوم السياسة الداخلية على تأمين الحماية للدولة من خلال نشر الأمن، وحماية طرق المواصلات، وتأمين انتقال الأفراد ضمن النطاق الداخلي من خلال نشر الأفراد المكلفين بحماية واستقرار الأمن في الدولة .

وعبارة الماوردي " الثالث (مما يلزم الإمام من الأمور العامة) : حماية البيضة والذبّ عن الحريم، ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال" [(١)].

ثالثاً – المهام التي تتعلق بالنواحي الخارجية والعسكرية للدولة :

وتدور بشكل أساسي حول بناء القوى العسكرية والكفاءة التامة لخوض الحروب الدفاعية والهجومية، وقد أوردها الماوردي في الوظيفتين الخامسة والسادسة للإمام " والخامس : تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة؛ حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً، والسادس : جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله" [(٢)].

رابعاً - المهام التي تتعلق بالنواحي الاقتصادية في الدولة :

تتولى الهيئة التنفيذية وظيفة تحصيل الموارد للدولة من مصادرها المتعددة، ومن ثم توزيع الدخل على نحو متوازن بين أفراد الدولة .

وذكرها الماوردي في الوظيفتين السابعة والثامنة : " والسابع جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً، من غير خوف ولا عسف. والثامن : تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير" [(٣)].

[(١)] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨ ، وانظر : أبو فارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٦٤ . والجويني، الغياثي ، ص ٩٧.

[(٢)] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨ ، وانظر : أبو فارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٦٤ . والجويني، الغياثي ، ص ٩٥. و ابن أبي الشريف، كمال الدين، المسامرة بشرح المسايرة، مطبعة السعادة، ص ٣٠١ .

[(٣)] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨ ، وانظر : أبو فارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٦٤ - ٣٦٥ . والجويني، الغياثي ، ص ١٠٧ – ١٣٠ .

خامساً – المهام التي تتعلق بالنواحي القضائية في الدولة :

حيث تقوم الهيئة التنفيذية بتنفيذ الأحكام القضائية الصادرة عن الهيئة القضائية في الدولة دون تدخل في شؤون عمل هذه الهيئة .

أورد ذلك الماوردي في الوظيفتين الثانية والرابعة " الثاني : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم، والرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك"[١].

سادساً – المهام التي تتعلق بالنواحي الإدارية في الدولة :

حيث يتولى الإمام إنشاء الدواوين وتعيين العمال والموظفين وحكام الولايات، ومراقبتهم .

وذكرها الماوردي بالقول " التاسع : استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء ، فيما يفوض إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة، والعاشر : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الامة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح"[٢].

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨ ، وانظر : أبو فارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٦٤ . والجويني، الغياثي ، ص ٩٨ . ابن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة، ص ٣٠١ .

[٢] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨ ، وانظر : أبو فارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٦٥ . ابن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة، ص ٣٠١ .

الفرع الثالث – عملية انتخاب الهيئة التنفيذية .

سأتناول هذا الفرع من خلال ثلاثة بنود :

البند الأول – شروط الناخب.

البند الثاني – شروط المنتخَب .

البند الثالث – نظم عملية الانتخاب .

البند الأول - شروط الناخب

يجب أن أذكر ابتداءً أن ما جرى عليه العمل في انتخاب الإمام أو الخليفة في الدولة الإسلامية هو إعمال نظام انتخابي من مرحلتين[١] :

الأولى : انتخاب أو اختيار أو تحديد مجلس للمندوبين الذين تقع على عاتقهم مهمة اختيار الإمام، وهم من يعرفون بمسمى : أهل الحل و العقد.

الثانية : قيام أهل الحل والعقد باختيار من يتولى منصب الإمام من بين مجموعة المترشحين أو المسمّين لهذا المنصب.

يقوم الأفراد في الدولة الإسلامية ممن تنطبق عليهم شروط الناخبين[١] وفق نظام معين باختيار ممثلين أو مندوبين عنهم، يشكلون الهيئة التشريعية، أو مجلس الشورى، أو أهل الحل والعقد، وتناط بهذا المجلس مهمة اختيار الإمام[٢] .

أما عن الشروط الواجب توافرها في المرشحين لمجلس الحل والعقد فقد ذكر الماوردي وأبو يعلى ثلاثة شروط [٣] :

أولاً – العدالة الجامعة لشروطها .

ثانيا – العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة .

ثالثاً – الحكمة، أو الرأي والتدبير المؤدين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح .

إنّ المجلس الذي استوفى أعضاؤه هذه الشروط يغلب على الظن أن يحسنوا اختيار من يصلح لأن يكون إماماً للمسلمين .

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦. أبوفارس، القاضي أبو يعلى الفراء، ص ٣٥٨ . ولامانع من أن تعطى الأمة الحق المباشر في انتخاب الإمام .

[٢] انظر صفحة ١٤٨.

[٣] وقد فصلت المراد بهذه الشروط. انظر صفحة ١٥١ . باعتبار أنّ وظيفة اختيار الإمام يمكن أن يتم إسنادها إلى الهيئة التشريعية، التي تمثل أهل الشورى وأهل الحل والعقد في المفهوم المعاصر .

البند الثاني – شروط المنتَخَب

أي الشروط الواجب توافرها في المرشح لمنصب الإمامة في الدولة الإسلامية .

وهي – بالاستقصاء لها في كتب الإمامة - اثنا عشر شرطاً [١] :

أولاً - شروط متفق عليها : الإسلام، والذكورة، والحرية، والبلوغ، والعقل .

ثانياً – شروط متفق على أصلها ومختلف في جوانبها التفصيلية : العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية، والشجاعة والنجدة، سلامة الحواس من السمع والبصر والنطق، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع استبقاء الحركة.

ثالثاً – شرط مختلف فيه : وهو شرط النسب القرشي .

مناقشة هذه الشروط :

أولا – شروط متفق عليها : الإسلام، والذكورة، والحرية، والبلوغ، والعقل.

لا خفاء في ضرورة اشتراط هذه الشروط ابتداءً في المرشح للإمامة، إذ إنّ غير المسلم، والصغيرَ والعبد، والمجنون ليسوا أكفاءً للقيام بأعباء الإمامة، وقد أغفل الماوردي والجويني ذكر هذه الشروط باعتبارها معلومة بداهةً .

أما في شرط الذكورة، فقد أوردت أن المرأة ليست من أهل العمل السياسي، وجوزتُ اشتراكها في المؤسسات السياسية من باب الحاجة للتمثيل النسوي النسبي، أما بالنسبة لمنصب الإمامة فلا تمنح المرأة حق الترشح إليه، اللهم إلا إذا دعت حاجة أو ضرورة قاهرة لذلك، فتلك قضية أخرى[٢] .

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦. أبوفارس، القاضي أبو يعلى الفراء، ص ٣٥٨ . الجويني، الغياثي، ص٤٢-٤٨. ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٣١٨ – ٣١٩ . الإيجي، عضد الدين بن أحمد،(١٩٩٧). المواقف،(ط١). بيروت، لبنان، دار الجيل، المجلد الثالث، ص ٥٨٥ . ولم أورد شروط الإمام عند غير أهل السنة من الشيعة وغيرهم كاشتراط : النسب الهاشمي، أو العصمة، أو ظهور المعجزات على يديه، أو العلم بجميع مسائل الدين، انظر : الإيجي، المواقف، المجلد الثالث، ص ٥٨٦ .

[٢] كأن يكون المرشح الوحيد المعتدل، والأكثر نفعاً والأقل ضرراً على الإسلام هو امرأة، وباقي المرشحين الذكور، أشد ضرراً على المسلمين في حال فوز أحدهم، فالأولى انتخاب المرأة المرشحة. وهو لاشكّ وضع شاذٌ عجيب،=

ثانياً – الشروط المتفق على أصلها .

الشرط الأول – العدالة الجامعة لشروطها .

وهذا مما لا خلاف فيه، فإذا كانت العدالة تشترط في الناخب فمن باب أولى أن تشترط فيمن هو أعلى منصباً وأعظم خطرًا، ألا وهو الإمام، والعدالة تفهم – كما أوردت في شروط أهل الشورى-: أن لا يكون محكوماً بجنحة أو جناية مخلة بالشرف، وأن لا يكون مجاهراً بمعصية.

الشرط الثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل. والثالث : الرأي المفضي إلى سياسة الرعية. والشرط الرابع: الشجاعة والنجدة .

مع القول بأهمية هذه الشروط؛ إلا أنّ وجوب اشتراطها في الإمام قد يفضي إلى انعدام من ينطبق عليه منصب الإمام، وذلك لصعوبة توافرها جميعا في شخص واحد.

لذا يمكن اعتبار هذه الشروط شروطاً تفضيلية، تعتمد عند المفاضلة بين المرشحين للمنصب، فمن حاز قسطاً أكبر من هذه الشروط كانت له الأولوية في تولي منصب الإمام، خاصةً وأنّ الإمام يمكن أن يستنير برأي المجتهدين فيما يحتاج للعلم، وبرأي الرجال المحنكين فيما يحتاج للحكمة، وبرأي القادة الأكفاء في الحرب فيما يحتاج للتجربة العسكرية[١].

الشرط الخامس: سلامة الحواس. والشرط السادس: سلامة الأعضاء من النقص.

إنّ هذه العيوب تمنع من أداء الوظيفة، فيكون عاجزاً عن القيام بالمهمة المنوطة به، فلا تسند المهمة لعاجز عن القيام بها، على تفصيل في درجة العجز وأنواعه، وأي منها يعطل عن القيام بوظيفة الإمامة، وأيها لا يعطل عن ذلك[٢] .

= إلا أننا نجد له مثالاً في الانتخابات الرئاسية الباكستانية حيث: كان انتخاب فاطمة جناح أقل ضرراً على الإسلام والمسلمين من انتخاب أيوب خان، فكان العلماء كالمودودي-وأيده القرضاوي- يدعون إلى انتخاب فاطمة جناح. انظر: القرضاوي، يوسف،(١٩٩٢).أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة،(ط٤)، القاهرة، مكتبة وهبه، ص ٢٩.

[١] السنهوري، فقه الخلافة، ص ١١٤ .

[٢] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٠- ٢٢ . الجويني، الغياثي، ص ٤٢ – ٤٣ .

ثالثاً – الشرط المختلف فيه : النسب القرشي.

اختلف الفقهاء في اشتراط النسب القرشي في الإمام إلى مذهبين، سأعرض المذهبين في المسألة بشكل موجز، ثم أقوم بترجيح ما أراه إلى الصواب أقرب .

المذهب الأول – اشتراط النسب القرشي.

وهو رأي جمهور أهل السنة[١]، وقد استدلوا على ذلك بالنصوص النبوية، والإجماع[٢] .

يقول الماوردي : " والسابع (من الشروط المعتبرة في أهل الإمامة) النسب : وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه"[٣] .

ويقول الجويني : " وأما الصفات اللازمة فمنها النسب فالشرط أن يكون الإمام قرشياً"[٤] .

وعند أبي يعلى : " أن يكون قرشياً من الصميم " [٥] .

فشرط النسب القرشي لازم عند المتقدمين من فقهاء أهل السنة .

المذهب الثاني – عدم اشتراط النسب القرشي

والقائلون به على أقسام :

أولاً – النافون له بالمطلق: كالخوارج ومعظم المعتزلة من الأقدمين[٦] ، ويستدلون على ذلك

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦. الجويني، الغياثي، ص ٤٣-٤٤ . أبوفارس، القاضي أبو يعلى، ص ٣٥٩ .

[٢] فمن السنة : حديث النبي صلى الله عليه وسلم : " الأئمة من قريش " النسائي، ح ٥٩٤٢ . وقوله : " قدموا قريشا ولا تقدموها " فتح الباري،ج٣، ص٣١٩٧. وقوله : " لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان " البخاري، حديث رقم ٣٥٠١ . وقوله : " إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه " البخاري، حديث رقم ٣٥٠٠ .

وأما الإجماع فهو ما نقل عن إجماع الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم على شرط القرشية في سقيفة بني ساعدة دون مخالفة أحد. ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص ٥٦٢ .

[٣] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦ .

[٤] الجويني، الغياثي، ص ٤٣ .

[٥] أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء، ص ٣٥٨ .

[٦] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٦١ . الإيجي، المواقف، المجلد الثالث، ص ٥٨٧.

بنصوص منها : قوله صلى الله عليه وسلم: " اسمعوا واطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة "[١]. ورغبة عمر في استخلاف سالم مولى أبي حذيفة، و معاذ بن جبل، وكلاهما ليس من قريش[٢]. والدكتور عبد السلام مدكور من المحدثين، حيث يرى " أنّ الإسلام قد جمع بين أفراد المسلمين وسوّى بينهم في الحقوق والواجبات، وحصر التفاضل بينهم في التقوى وما يعود على المجتمع بالخير، وأنّه حارب العصبية القبلية فعلاً، كما أنّ الغرض من نصب الإمام هو ربط زمام المسلمين، ورعاية الإسلام؛ لأنه يستحيل ترك الخلق سدىً لو تعذر تحقيق هذا الشرط، فلا ينبغي أن تترك الناس فوضى حتى يوجد القرشي، وإذا كان اشتراط القرشية في العصر الأول متصوراً حين كانت لها قوة وشوكة تضفي على الخليفة قوةً وسيادةً، **فإنّ الكلام فيها الآن أصبح لذمة التاريخ** " [٣].

---

[١] صحيح البخاري، حديث رقم ٧١٤٢ .

[٢] المسند للإمام أحمد بن حنبل، حديث سالم مولى أبي حذيفة برقم ١٢٩ وقد صححه المحقق أحمد شاكر، وضعف حديث معاذ وهو برقم ١٠٨ في المسند .

[٣] مدكور، عبد السلام، (١٩٨٣). معالم الدولة الإسلامية، (ط١). الكويت، مكتبة الفلاح، ص ٢٤٧-٢٤٨ .

ثانياً – المتأولون لشرط النسب القرشي :

١ - من أوّله بالعصبية والمنعة والقوة :

وهذا رأي ابن خلدون [١] من القدماء، وناصره الشيخ عبد الوهاب خلاف[٢] والأستاذ محمد يوسف موسى[٣] من المعاصرين.

حيث يرى ابن خلدون أنّ اشتراط النسب القرشي في الإمام إنّما كان لعلة، حيث إنّ قريشاً كانوا أهل العصبية والغلبة والمكانة، وكانت سائر العرب تقر لهم بذلك، وهذا أدعى لاجتماع كلمة المسلمين حولهم، وأنفى للفرقة والاختلاف والتنازع.

وإذا كان الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر، فوجب طرد العلة المشتملة على وجود العصبية والغلبة في كل أمة وجيل، فيشترط أن يكون في القائم على أمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبة قوية وغالبة على من معها لتجتمع لهم الكلمة.

وهذا ما كان في العهد الأول حيث كانت العصبية لقريش، فإذا زالت غلبتهم وقوتهم، فتجعل الخلافة فيمن له العصبية والغلبة[٤] .

وقد تابعه الشيخ خلاف في ذلك حيث يرى أنّ الغاية لا تقتضي النسب القرشي؛" لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر أياً كان نسبه، وإن كان مشروطاً لما كان لقريش من المنعة والقوة التي يستعين بها الخليفة على أداء واجبه، وجمع الكلمة حوله، فهو شرط زمني مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبة، ولا اطراد لاشتراط القرشية"[٥] . ثم ساق الشيخ كلام ابن خلدون السابق مقرراً لما جاء فيه .

وكذا الأستاذ موسى حيث يرى صحة اشتراط النسب القرشي في الزمان الأول فحسب؛ " لما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولإجماع الأمة عليه، ولأن العصبية الغالبة كانت في قريش في ذلك الزمان، وكان الناس تبعاً لها حين ذاك. إلا أنّ هذا الشرط غير واجب الآن؛ وذلك لأنّ الأحكام يجب أن تردّ إلى عللها، والحكم – كما هو معروف - يتبع علته وجوداً وعدماً، وقد زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية والنفوذ الغالب، وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها، فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته "[٦]. ثم ساق كلام ابن خلدون في المقدمة، ووافقه على ما خلص إليه من اعتبار العصبة والقوة في الإمام.

---

(١)(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص ٥٦٩ .

(٢)(٥) خلاف، السياسة الشرعية، ص ٦٢ .

(٣)(٦) موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ٤٠ .

٢- المتأولون له بالأكثرية :

وهذا رأي الأستاذ محمد ضياء الدين الريس[١] . حيث يرى ضرورة بحث الغاية التي من أجلها اشترط شرط النسب القرشي، والتي خلص إلى أنّها تمام وحدة الأمة، وعليه فإن هذا الشرط يجب أن يتطور حسب تطور القوانين الوجودية والاجتماعية، فيلزم أن يكون الشرط الذي يحقق هذه الغاية في الزمن المعاصر هو أن يكون الإمام متبعا من الكثرة الغالبة للجماعة ليكون مطاعاً مرضياً عنه، ذا قوةٍ مستمدةٍ من الإرادة العامة، وهذه الميزات لا تظهر إلا بطريق الانتخاب أو الاختيار.

ومنه يفهم أنّ الريس أوّلَ شرط القرشية باتباع الأكثرية للإمام.

ثالثاً – اعتبار القرشية شرطاً مرجحاً لا شرطاً ملزماً .

وهذا رأي الدكتور محمد أبو فارس[٢]، والدكتور محمود الخالدي[٣]، حيث يريان أنّ اشتراط النسب القرشي يمكن الأخذ به كمرجح بين مرشحين أو أكثر للإمامة أو الخلافة ممن استوفوا الشروط المتفق عليها، كالإسلام والحرية والذكورة، والبلوغ، والعقل، والعلم، والعدالة، وسلامة الحواس والأعضاء من نقص يؤثر في الإدراك أو التصرف. فإذا وجد مجموعة من المرشحين قد استوفوا هذه الشروط، تُعرض مزايا كل واحد منهم، وما يمتاز به من فضل على الآخرين، ومنها النسب القرشي، ثم يبايع أهل الشورى من يرون انه الأصلح لإمامة المسلمين .

هذا، وقد أقر الدكتور أبو فارس شرط النسب القرشي باعتباره أمراً توقيفياً، تماماً كما فعل الجويني في الغياثي[٤]، حيث رأى أن احتياج الإمامة إلى النسب القرشي إنما هو أمر خصه الله بقريش ولسنا "نعقل" علته، وإن عاد الجويني في الإرشاد ليشير إلى أن الاحتمال عنده وارد في عدم اشتراط القرشية في الإمام[٥] .

---

[١] الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٥٧.

[٢] أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء، ص ٤٣٩ .

[٣] الخالدي، محمود، نقض كتاب الحكومة الاسلامية للخميني، الأردن، ص ٢٧ .

[٤] الجويني، الغياثي، ص ٤٤ .

[٥] الجويني، أبو المعالي،(٢٠٠٢). الإرشاد،(ط٣). القاهرة، مصر، مكتبة الخانجي، ص ٤٢٧ .

رأي الباحث في النسب القرشي

أولاً وقبل كل شيء فإن الأحاديث الواردة في اشتراط النسب القرشي صحيحة من جهة الثبوت [١].

ونجد أن الآراء تراوحت من الاشتراط الملزم كرأي أهل السنة من القدماء، إلى الاشتراط غير الملزم كرأي الدكتور أبوفارس، والجويني، إلى تأويل الشرط القرشية بالعصبة كرأي ابن خلدون والشيخ خلاف، أوتأويله بالأكثرية كرأي الريس، إلى نفي للاشتراط القرشي بالكلية كرأي الدكتور عبدالسلام مدكور من المعاصرين والخوارج والمعتزلة من الأقدمين.

وهناك من ساق هذا الآراء دون مفاضلة بينها كالدكتور عبدالرزاق السنهوري .

ولمحاولة حل هذا الإشكال سأحاول اللجوء إلى السبر والتقسيم لمعرفة علة أو حكمة اشتراط النسب القرشي في الإمام، علّي أصل إلى أمر يكون هو المفصل الذي بني عليه هذا الشرط، والذي يمكن أن يكون ضابطاً يدور مع الحكم باختلاف الزمان والمكان .

ما الأمور التي يمكن أن تكون هي الحكمة أو العلة في اشتراط النسب القرشي في الإمام ؟

أولاً – أنّ الله تعالى خلق القرشيين على نحو يختلف مما خلق عليه باقي البشر، بأن خصهم بصفات خلقية ذهنية أو بدنية خاصة، تمكنهم من تولي منصب الإمامة دون غيرهم، وأن هذه الصفات لا توجد في غيرهم من البشر.

ثانياً – أنّ القرشيين يمتلكون من الخبرة السياسية ما تفوق غيرهم ممن عاصرهم في زمانهم، لذا وجب أن يقصر منصب الإمامة فيهم؛ لأنهم أقدر من غيرهم في القيام عليه بحكم خبرتهم .

ثالثاً – أنّ القرشيين يمتلكون من القوة والمكانة بين من عاصرهم ما يؤمن لهم طاعة الكافة وانقيادهم له، بحكم مركزهم وقوتهم، وأن لا أحد ينازعهم هذا الأمر .

رابعاً – أنّ القرشيين هم آل النبي صلى الله عليه وسلم وهم أول من آمن به وأيده ونصره، وهم أطول الناس صحبة له، فوجب أن تكون خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في منصب الإمامة لهم دون غيرهم .

---

[١] بعض الأحاديث رويت في صحيح الإمام البخاري، ونقل الكمال أن الحافظ ابن حجر قد جمع طرق حديث "الأئمة من قريش" عن نحو أربعين صحابيا . ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٣٠٦.

مناقشة العلل المفترضة :

أولاً- أما اعتبار أن الله قد خلق قريشاً على نحو يفوق باقي البشر فهذا مما لم يقل به أحد ولا دليل عليه، بل تقرّر النصوص أنّ البشر في الخلق سواء، وان لا أحد يفضل أحداً في الصفات الخَلْقية **(** يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ **)** [١] وقوله صلى الله عليه وسلم: " إن الله قد أذهب عنكم عُبّيّة الجاهلية، وفخرها بالآباء، مؤمن تقي وفاجر شقي، أنتم بنوا آدم وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان، التي تدفع بأنفها النتن "[٢] .

ثانياً- أما ما يمتلكه القرشيون من الخبرة والحنكة السياسية، فهو إلى حد ما يمكن أن يكون له وجاهة مقارنة بالعرب في الجزيرة حيث لم تكن هناك دول، ولكن بعد أن انتشر الإسلام شرقاً وغرباً ودخل العديد من الأمم في الإسلام، فلا شك أنّ تجربة كثير من الأقوام والأمم السياسية أوسع وأقدم وأكبر وأعرق من التجربة القرشية، كاليمنيين والفرس والمصريين وأهل الشام وأهل العراق، حيث قامت الدول في هذه المناطق منذ القديم.

ثالثاً – أما عن مكانة قريش بين العرب خاصة وبين المسلمين عامة ، فهذا أمر وجيه، فقريش كانت أهل الشرف والمكانة والقوة بين العرب، وحافظت على هذه المكانة بين المسلمين ممن دخلوا الإسلام، فكانت لها الزعامة والمكانة والكل يفخر بالانتساب إليها. وإنّ القول بهذا المعنى يدل على أن أهل المكانة والزعامة في كل عصر هم أحق بمنصب الإمامة سواءً كانوا من قريش أم لا .

رابعاً – أمّا عن اعتبار القرشيين هم أول من آمن بالنبي ونصره وهم آله وصحبه، فهذا رأي له وجاهته في الزمن الأول، فإذا انقضى هذا الزمن كان الناس سواء .

---

[١] سورة الحجرات، آية ١٣ .

[٢] سنن أبي داود، باب في التفاخر في الأنساب، حديث رقم ٥١١٦، وصحيح الترمذي، حديث رقم ٣٩٥٦. وحسنه الألباني .

إذاً، فما العلة أو الحكمة من اشتراط النسب القرشي ؟

يرى الباحث أنّ العلة في اشتراط النسب القرشي هي مزيج من الحكم والعلل السابقة، لا يقصر أحدها دون الآخر، فشرط القرشية في ذلك الزمن يعني خصائص معينة مجتمعة معاً، تُمَيّزُ هؤلاء القوم عن غيرهم، وهذه الخصائص مجتمعةً تشكل علة النسب القرشي .

فيمكن القول : إنّ العلة التي تتمثل بالخصائص القرشية فيما يتعلق بالإمامة : هي المكانة والشرف الذي يحصل به الانقياد، والذي يشتمل على الخبرة السياسية المنضبطة بالأحكام الشرعية الإسلامية .

واجتماع العلة بأجزائها في قريش هو ما أوجب اشتراط كون الخليفة منهم .

كيف يمكن أن نطبق هذه العلة في الزمن المعاصر ؟

يمكن ذلك بالقول : إنّ النظام السياسي يتبع نظام الانتخاب أو الاختيار بين المرشحين، وأنّ أي مرشح ينال غالبية الأصوات فهو من أهل المكانة العالية الذي تتبعه غالبية الأمة – ممن انتخبه أو اختاره - فيحصل بذلك الانقياد له. والخبرة السياسية تضبط باشتراط مؤهل علمي أو عدد من سنوات الخبرة في المرشح، و الانضباط بالأحكام الشرعية فهذا واقع تحصيلاً ضمن الدولة الإسلامية.

فإذا كانت هذه العلة، فلماذا لم ينص عليها الشارع ابتداء ؟

أي لماذا لم ينص الشارع أنّ الأئمة هم : من كانوا من أهل المكانة والشرف الذين ينقاد بهم الناس، ممن لهم خبرة سياسية، ومن أكثر الناس انضباطاً بالأحكام الشرعية ؟

أقول : إنّ الأمر السياسي في تلك الفترة لم يكن يحتمل التأويل أو التفسير خشية تنازع الناس، ولو لم يسمّ الرسول صلى الله عليه وسلم قوماً بعينهم لدبّ الخلاف بين العرب، ولربما انقسم المسلمون بين مهاجرين وأنصار، وغيرهم، وادعى كل طرف أن العلة منطبقة عليه، وقامت فتنة أنهت الإسلام، لذا فإنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص أنّ الخلافة في قريش؛ ليحسم الخلاف تماماً بعد وفاته، وليترك بعد ذلك للمسلمين بعد انقضاء الأزمان، ومرور الوقت الذي يخشى فيه على الإسلام أن يبحث الناس في حكمة وعلة اشتراط القرشية في الإمام .

البند الثالث - عملية الانتخاب :

أوردت ما يتعلق بعملية الانتخاب في بند انتخاب الهيئة التشريعية، وانتخاب الهيئة التنفيذية المتمثلة بالإمام لن يخرج عن نظام انتخاب الهيئة التشريعية، إن أعطي حق الانتخاب العام لكافة أفراد الأمة ممن تنطق عليهم الشروط. أما إن أنيطت هذه المهمة بالهيئة التشريعية – أو مجلس الحل والعقد – فإنّ هذا المجلس ينعقد في جلسة خاصة لاختيار أحد المرشحين لمنصب الإمامة، ممن استوفوا الشروط المطلوبة، ويتم التداول بين أعضاء المجلس لحين الاستقرار على اختيار مرشح واحد، فإذا حصل ذلك، وجب قيام الكل – أعضاء الهيئة التشريعية، وأفراد الأمة – بإقرار الإمام المنتخب ومبايعته بالإجماع . وهذا الذي سار عليه الأمر في العصور السابقة، وهو نظام الانتخاب من درجتين ، فينتخب المسلمون مندوبين يشكلون مجلس الحل والعقد، ويقوم هؤلاء بانتخاب الإمام من بين المرشحين .

تطبيق نظام الانتخاب على عصر الخلفاء الراشدين :

أولاً - اختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه : اجتمع في سقيفة بني ساعدة كبار الأنصار والمهاجرين، ممن لا يخرج الناس عن رأيهم لاختيار خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم، وقد تم ترشيح أربعة لهذا المنصب: سعد بن عبادة الخزرجي من الأنصار، وأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب و أبي عبيدة بن الجراح من المهاجرين .

وبعد سجال ونقاش حاد تم استثناء سعد بن عبادة بعد أن قام جماعة من الأنصار - وهم الأوس وبعض الخزرج وعلى رأسهم بشير بن سعد – بالتنازل عن الحق في الخلافة للقرشيين باعتبارهم الأحق في المنصب .

واختار الباقون بالإجماع أبا بكر الصديق من بين الثلاثة المرشحين لسابقته في الإسلام [١].

تحليل لبيعة أبي بكر :

إنّ انتخاب أبي بكر رضي الله عنه مرَّ بمرحلتين : الأولى : وهي اجتماع أهل الحل والعقد للتداول، وتمتاز هذه المرحلة بأن أهل الحل والعقد في ذلك الزمن لم تكن هناك حاجة لعقد انتخاب لتحديدهم، فهم كانوا معروفين معلومين بحكم مركزهم كما بينت سابقاً، وهم هنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المقربون منهم .

---

[١] الطبري، تاريخ الطبري، مجلد٢، ص ٢٣٤ .

والمرحلة الثانية : وهي اختيار الخليفة: كان الاختيار يتم علناً من خلال نقاش مطول بين المترشحين، لحين إقتناع الأغلبية من أهل الحل والعقد بمرشح بعينه، وقد تم ذلك بأن حصر الاختيار في القرشيين لا الأنصار، ثم اختير أبو بكر بالإجماع من قبل أهل الحل والعقد .

ثانياً - اختيار عمر بن الخطاب رضي الله عنه: قام الخليفة ابو بكر الصديق بتسمية عمر بن الخطاب مرشحاً لتولي منصب الخلافة من بعده، وقد عمد إلى ذلك بعد أن أخذ برأي كبار الصحابة عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، ومن ثم وبعد أن بايعه عامة الناس كان الخليفة بعد أبي بكر(١) .

وإنما عمد أبو بكر إلى تسمية عمر بن الخطاب ولم يجعل اختيار الخليفة أو تسميته شورى بين المسلمين ، لما يأتي :

أولاً – إنّ المرشحين السابقين للخلافة مع أبي بكر هم أبو عبيدة وعمر، وأبو عبيدة كان بالشام يقود الفتوح، وعمر بقي في المدينة .

ثانياً – لم يكن الوضع السياسي يحتمل أي تأخير أو اختلاف أو تنازع في اختيار الخليفة، فالجيوش الإسلامية تخوض المعارك في الشام والعراق، وإن نبأ مثل فراغ منصب الخلافة يوهن معنويات الجيوش، وله تأثيرٌ سلبيٌّ شديدٌ .

ثالثاً- إنّ الطريقة التي عمد فيها أبو بكر في ترشيح عمر هي طريقة شورية مقبولة تشبه نظم الاستفتاء، حيث أنه قام بتسمية الخليفة وترك للناس حرية مبايعته أو رفض المبايعة .

فما عمله أبو بكر هو اختصار مراحل اختيار الخليفة من تعيين مندوبين وتسمية مرشحين، ونقاش بين المندوبين حول المرشحين لاختيار واحد منهم، إلى استفتاء مباشر حول مرشح وحيد هو عمر.

ثالثاً - اختيار عثمان بن عفان رضي الله عنه : قام عمر بن الخطاب قبل وفاته بتعيين مجلس شورى لانتخاب الخليفة من بعده، وقد اشتمل هذا المجلس على ستة من كبار الصحابة(٢)، وقد اختارهم باعتبارهم "رؤوس الناس وقادتهم، وأن هذا الأمر- الخلافة – لا يكون إلا فيهم" ، وبعد نقاش شديد قاموا بتفويض اختيار الخليفة إلى فرد واحد منهم وهو عبد الرحمن بن عوف،

(١) الطبري، تاريخ الطبري، مجلد٢ ، ص ٣٥٢ .

(٢) وهم عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام . انظر الطبري، تاريخ الطبري، مجلد ٢، ص ٥٨٠ .

لاختيار واحد من بين اثنين استقر الاختيار بينهما : عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. وبعد مشاورات طويلة واستطلاع آراء معظم الناس، وجد عبد الرحمن بن عوف أن معظمهم يؤيد اختيار عثمان، فقام بمبايعته[١] .

تحليل لبيعة عثمان بن عفان

تم تعيين مجلس المندوبين مباشرة من الخليفة السابق عمر بن الخطاب، وكما قدمنا، فإن رؤوس الناس وقادتهم كانوا معروفين معلومين، فلم يكن هنالك داعٍ لعقد انتخابات لتمييزهم، وهذه هي المرحلة الأولى من الاختيار وهي تحديد مجلس المندوبين – أو أهل الحل والعقد - .

والمرحلة الثانية تتمثل بقيام هذا المجلس باختيار الخليفة، وقد رأى المجلس أنّ أنسب طريقة لعمل ذلك هي تفويض المسألة لأحد الأعضاء، وتم ذلك لعبد الرحمن بن عوف، الذي اختار بعد استقراء طويل لإرادة أفراد المجتمع المدني عثمان بن عفان حيث وجد الناس "لا يعدلون بعثمان" أي لا يساوون به أحداً .

رابعاً - اختيار علي بن أبي طالب رضي الله عنه : انشغل المسلمون بمقتل عثمان رضي الله عنه عن اختيار خليفة جديد للأمة، حتى خشي كبار الصحابة من انفلات الأمر إن بقي المسلمون مدة أطول دون خليفة أو إمام، فقام كبار صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم طلحة والزبير بمبايعة من رأوه أحق الناس بالخلافة بعد عثمان، ألا وهو علي رضي الله عنه، وبعد أن بايعه خاصة الصحابة، بايعه عامة الناس فاستقر له الأمر بعدئذٍ خليفةً للمسلمين [٢] .

تحليل بيعة علي بن أبي طالب

مرت بيعة الإمام علي بمرحلتين كسابقاتها من عمليات اختيار الإمام، حيث بايعه كبار الصحابة ابتداءً والذين يمثلون مجلس الحل والعقد أو المندوبين، ثم بايعه بقية الناس، والذي يلاحظ أن أهل الحل والعقد هنا لم يتم تعيينهم أو اختيارهم وإنما هم تصدوا للأمر مباشرة، ولعل ذلك أنهم أصحاب الرأي ووجوه الناس وقتئذٍ، وهم ممن عينهم عمر لاختيار الخليفة، فكأن الناس تنظر إليهم باعتبارهم أهلاً لاختيارالإمام بشهادة عمر بن الخطاب لهم، وبمنزلتهم الرفيعة بين الناس .

---

[١] الطبري، تاريخ الطبري، مجلد٢، ص ٥٨٠ .

[٢] الطبري، تاريخ الطبري، مجلد٢ ، ص ٦٩٦ .

نلاحظ أنه وفي كل إجراءات انتخاب الخلفاء الأربعة، كانت هنالك فئة خاصة من المندوبين، أو من أهل الحل والعقد تقوم بمهمة اختيار الخليفة، فكان الانتخاب أو الاختيار على مرحلتين .
الأولى : تحديد أو اختيار أهل الحل والعقد، أو مجلس المندوبين .
الثانية : قيام أهل الحل والعقد أو مجلس المندوبين باختيار الخليفة .

نظام انتخاب الإمام في العصر الحالي

أرى أن اعتماد نظام المندوبين - أو الانتخاب من درجتين - هو الأصلح للتطبيق في الوقت الحالي كذلك، وذلك بأن يعهد لأفراد الأمة، ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب، باختيار مجلس المندوبين، أو أهل الحل والعقد،- يمكن أن تناط هذه المهمة بالهيئة التشريعية كما أردتُ سابقاً - ممن تتوافر فيهم الشروط المطلوبة .

ثم وبعد أن يتم إنشاء هذا المجلس، يقوم باختيار الإمام أو الخليفة من بين المرشحين لهذا المنصب، ممن تتوافر فيهم الشروط المطلوبة .

وأرى تفضيل نظام المندوبين الذي يقوم على الانتخاب غير المباشر على نظام الانتخاب المباشر للإمام من قبل أفراد الأمة، وذلك لما يتطلبه اختيار الإمام من معرفة وخبرة ودراية بمن يصلح لهذا الشأن، وهذا قد لا يتوافر في نسبة كبيرة من أفراد الأمة وخاصة أن معظم الشروط الواجب توافرها في المندوبين – أو أهل الحل والعقد – يندر وجودها في أفراد الناس .

ولا أمنع اعتماد نظام الانتخاب المباشر من قبل أفراد الأمة للإمام، ولكن بشروط أهمها أن يبلغ أفراد الأمة مستوى علمياً ومعرفياً وثقافياً، ويمتلكوا خبرةً ودراية تؤهلهم لمباشرة اختيار الإمام.

المبحث الثاني – مشاركة الأفراد في القرار السياسي بعد انتخاب الهيئات الحاكمة

لم يعرف العالم الإسلامي مشاركة الأفراد للهيئة الحاكمة في اتخاذ القرار بصورة مقنّنة واضحة المعالم، بل كان ذلك الأمر يتم من خلال نصائح، أو رسائل، أو استشارات يتم تداولها بين الحاكم والأفراد، حسب ما تقتضيه الظروف، ودرجة رغبة كل من الحاكم والمحكوم، في توجيه الآخر، ونصحه والاستفادة منه.

قمتُ في الباب الأول من هذه الأطروحة بالتأصيل لعملية اشتراك الأفراد في اتخاذ القرار في الدولة من خلال الاستناد على النصوص القرآنية والنصوص النبوية، و سأتناول بعضاً من الأمثلة على اشتراك الأفراد في التقدم بمقترحات أو اعتراضات للهيئة الحاكمة في العصور الإسلامية السابقة. ومن ثم سأحاول عرض تصور حديث لاشتراك الأفراد في اتخاذ القرار من خلال التطرق للدراسات والمؤلفات التي تناولت الموضوع .

المطلب الأول – صور اشتراك الأفراد في اتخاذ القرار في العصور الإسلامية السابقة .
المطلب الثاني – الصور الحديثة لاشتراك الأفراد في اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية .
المطلب الثالث – قيام الأفراد بمباشرة عزل السلطات – الخروج عن الإمام .

يجب أن نؤكد على حقيقة أن هذا الاشتراك هو الصورة الثالثة للمشاركة السياسية من قبل الأفراد، إلى جانب **الانتخاب والترشيح** للمناصب السياسية كالإمامة، وعضوية الهيئة التشريعية.

وفيما يأتي أبحث ثلاث صور للاشتراك السياسي للأفراد، وهي الاقتراح، والاعتراض، والاستفتاء، وذلك في ثلاثة مطالب .

المطلب الأول – اشتراك الأفراد في اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية في العصور الإسلامية السابقة

لم يكن هناك مجالس تشريعية بالمعنى المعاصر في العصور الإسلامية السابقة، وإنما الذي كان عليه الأمر هو: عقد اجتماعات شورية متروكة لإرادة ولي الأمر، حيث كان كثير من الاقتراحات والاعتراضات يتم طرحها في مجالس الشورى والاستشارة .

سأضرب عدة صور لاشتراك الأفراد في الاقتراح والاعتراض على تصرفات الهيئة الحاكمة المتمثلة بالإمام في العصور الإسلامية السابقة .

المثال الأول - قال رجل لعمر بن الخطاب : " ألا تستخلف عبد الله بن عمر؟ قال عمر : " قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا، أستخلف رجلاً لم يحسن أن يطلق امرأته " [١] .

هذه صورة يظهر فيها الاقتراح بشكل جلي، حيث تقدم أحد الأفراد إلى الإمام وهو عمر بن الخطاب بمقترح سياسي، وهو استخلاف ابنه عبد الله على المسلمين من بعده. ولكن عمر رفض الاقتراح باعتباره في غير الصالح العام .

المثال الثاني - أراد عمر بن الخطاب أن يقسم على الناس أعطياتهم وقد كثروا فاستشار في ذلك، فقال له علي: " تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال، ولا تمسك منه شيئاً، وقال عثمان :" أرى مالاً كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن يلتبس الأمر، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين قد جئت الشام، فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنودا، فدون ديواناً وجند جنداً، فأخذ بقوله... " [٢]

تم تداول المقترحات في هذا المثال ضمن عملية الشورى والمشاورة، حيث طرح الإمام المسألة على الحاضرين من أفراد الأمة ليتقدموا بمقترحاتهم، وقد قاموا بذلك فعلاً وتم اعتماد أحد المقترحات للتطبيق .

المثال الثالث – اعتراض البعض على استخلاف معاوية بن أبي سفيان لابنه يزيد بن معاوية[٣]

هذا مثال على الاعتراض السياسي، حيث اعترض بعض أفراد الأمة على قرار سياسي اتخذه الإمام، وهو أخذ البيعة لابنه من بعده؛ لأنهم رأوا فيه خلاف مصلحة الأمة . وكان على رأس المعترضين عبد الله بن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن الزبير .

المثال الرابع – البيعة :

تعتبر البيعة مثالاً على الاستفتاء حيث يقوم عامة المسلمين بإقرار الخليفة على منصبه بعد أن يتم ترشيحه من قبل أهل الحل والعقد.

---

[١][٢][٣] السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، بيروت، لبنان، دار الأرقم، الصفحات، ١١٣و١١٢و١٥٣

ما يميز هذه المرحلة أن عمليات المشاركة السياسية للأفراد من خلال الاقتراح والاعتراض لم تكن منظمة أو مقننة على النحو المعروف حالياً، وإنما كانت تتم حسب ما يقتضيه الأمر السياسي وحسب مقتضى الحال في تلك الفترة .

المطلب الثاني – اشتراك الأفراد في اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية في العصر الحالي

يقوم الأفراد بتقديم الشكاوى والعرائض والاقتراحات في النظم المعاصرة لمطالبة الهيئات العامة وبخاصة الهيئة التشريعية باتخاذ إجراء معين، أو إصدار تشريع، يهدف إلى تحقيق الصالح العام[١].

وفي الوقت المعاصر يتم تقنين وتنظيم عمليات الاقتراح والاعتراض من خلال وضع جملة من الشروط كتحديد عدد أدنى للأفراد الذين يحق لهم التقدم بالاقتراح والاعتراض ، أو تحديد مستوى علمي معين .

الفرع الأول – الاقتراح الشعبي :

وهو أن يتولى الشعب إعداد مشاريع القوانين بنفسه، ثم يقدمها إلى البرلمان .

وذلك على صورتين [٢] :

الأولى - إعداد مشروع القانون كاملا :

على شكل قانون مبوب ومقسم ومستوف للشروط التي تتطلبها الدساتير عادة، وهذا يتطلب بلا شك خبرة قانونية عالية، وإحاطة دقيقة بكيفية صياغة القوانين وشروطها، وهذه المعرفة القانونية الدقيقة تتوافر لدى قلة من الأفراد، لذا فإن الغالب من أفراد الأمة يلجأ إلى تقديم الاقتراح على شكل الصورة الثانية .

الثانية – طرح فكرة :

يتقدم الأفراد بفكرة معينة أو توصية معينة ويطلب إلى البرلمان استصدار تشريع ذلك . حيث لا يتم صياغة الفكرة بشكل قانوني حسب ما يشترطه الدستور، وإنما يقدم الاقتراح أو التوصية للمجلس، ويقوم المجلس بصياغة الفكرة في شكل نصوص قانونية مطابقة لشروط الدستور.

---

[١] عفيفي، مصطفى محمود، الوجيز في مبادئ القانون الدستوري،(ط٢). مصر، ص ٤٤٨ .

[٢][٣] غمق، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، ص ١٧٥- ١٧٧ .

الفرع الثاني – الاعتراض الشعبي :

ويقصد به حق الناخبين كلهم أو بعضهم أن يعترضوا على قانون أقره البرلمان [١].

ويتم وفق ما يقرره القانون، من حيث عدد المعترضين والمدة القانونية التي يصح الاعتراض خلالها بعد صدور القانون، وإذا تم الاعتراض حسب الأصول فإنّ مصير القانون محدد بحسب الدستور، فإما أن يسقط القانون، أو يعلق سقوطه على الاستفتاء العام .

الفرع الثالث – الاستفتاء الشعبي :

ويقصد به أخذ رأي الشعب بالموافقة أو الرفض حيال قانون أقرته السلطة المختصة أو تنوي إقراره[٢]، وعادة ما يكون الاستفتاء باختيار نعم أو لا .

ومن حيث النتيجة هناك استفتاء استشاري وهو ما لا تكون نتيجته ملزمة للهيئات الحاكمة، واستفتاء إجباري، وهو ما تكون نتيجته ملزمة للهيئات الحاكمة .

ومن أمثلة الاستفتاءات المعاصرة : الاستفتاء على الوحدة بين مصر وسوريا وإنشاء الجمهورية العربية المتحدة في عام ١٩٥٨ م[٣] .

---

[١] غمق، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، ص ١٧٥- ١٧٧ .

[٢] المصدر السابق، ص ١٧٨ .

[٣] ساير داير، عبد الفتاح، مبادئ القانون الدستوري، مصر، مكتبة سيد عبدالله وهبة، ص ٦٢٣ .

وفي ختام هذا المطلب، لابدّ أن أشير إلى أنني :

كنت قد بينت الأصول والأدلة التي يستند إليها هذا النوع من المشاركة السياسية في الفصل الثاني من الباب الاول من هذه الأطروحة، واستناداً على ذلك، ولأهمية هذا النوع من المشاركة[٣] فلا مانع من اعتماد هذه الأساليب في المشاركة السياسية ضمن الدولة الإسلامية المعاصرة .

[٣] إن هذه الصور تستند في حقيقتها إلى أصل النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقوم عليه التكافل السياسي، وقد بينت وجه استناد التكافل السياسي على هذه الصور في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الأطروحة. وأضيف هنا فأقول: قد لا يتمكن أعضاء الهيئات الحاكمة في الدولة من البتّ في قضية من القضايا، أو قد يغيب عن أذهانهم جانب من الجوانب المهمة عند نظر مسألة ما، فيأتي هنا دور أفراد الأمة للفت انتباه الهيئات الحاكمة إلى جوانب دقيقة من القضايا التي يبحثونها، ولا ينبغي أن يحرم أفراد الأمة من هذا الحق، وذلك : لأنّ وجود كثير من العلماء والخبراء والمتخصصين خارج المجالس السياسية يوجب ضرورة إيجاد طريقة للاستفادة من معرفتهم، ولا شكّ أنّ فتح الباب أمام الأفراد للتقدم بالمقترحات والاعتراضات سوف يؤدي إلى الاستفادة من خبرات هذه الفئة التي بقت خارج المجالس السياسية. ولأنّ الحق في تفسير النصوص التشريعية، وبيان وجه الدلالة منها، وتقريرها وتوضيح محاسنها، إنما هو متاح لمن ملك من الشروط ما يؤهله لذلك، سواءً كان من أعضاء المجالس السياسية أو خارجها، وهذا يشجع على الاجتهاد في القضايا وفي النظر من كافة فئات الدولة، ولا يقصر هذه المهمة على المجالس المتخصصة، - والذي يفترق أنّ تشريعات الهيئة التشريعية تحمل صفة الإلزام القانوني، بخلاف اجتهادات باقي الأفراد أو الهيئات - . مما يشكل رافداً كبيراً يساعد أعضاء الهيئات الحامة في اتخاذ القرار، والتشريع المناسب . وقد يصل الأمر إلى إجماع أفراد الأمة على رأي معين باعتباره الأصلح للدولة، فلا يجد أعضاء الهيئات بداً من اعتماد هذا الرأي - فيمكن للدولة أن تحيط علماً بإجماع الأمة على رأي، أو اتفاق غالبيتهم عليه من خلال استفتاءات تنظمها لهذه الغاية . يمكن بناء ما سبق، والتوسع فيه، اعتماداً على ما أصّله ابن القيم في : أنواع الرأي المحمود. انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، مصر، دار الكتب الحديثة، ص ٨٤ وما بعدها .

المطلب الثالث – قيام الأفراد بمباشرة عزل السلطات – الخروج عن الإمام -

سأتناول في هذا المطلب قضية الخروج عن الحاكم، وسأحاول أن أصل إلى نتيجة مرضية في هذا المطلب.

وأقرر ابتداءً : إنّ فقد أو انخرام أيّ شرط من الشروط الواجب توفرها في الإمام مؤثر على قدرة الإمام في القيام بأعباء الإمامة.

وقد فصّل الفقهاء في الأحكام المترتبة على انخرام الشروط الواجب توافرها في الإمام، فرأوا أنّ ما يؤدي فقدانه إلى ضعف الرأي والتدبير وعدم القدرة على القيام بأمر الدولة، وأمر الإسلام والمسلمين موجب لانخرام عقد الأمام ومخرجٌ للإمام عن منصبه . وأمّا ما كان منها غير ذي أثر كبير في قدرة الإمام على القيام بأمور الدولة، لا يؤدي إلى انخرام عقد الإمامة بفقدانه[١] .

واختلفوا في شرط العدالة:

حيث يرى الحنفية أنّ الإمام العدل إذا جار في الحكم بعد تقليده وفسق فإنه يستحق العزل إن لم يحصل بعزله فتنة، وإلا فإنه يقر على إمامته[٢] .

وكذا عند المالكية فإن الإمام الجائر لا يعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، إلا أن يقوم عليه إمام عادل فيجوز الخروج على الظالم وإعانة العادل، ويراعى في ذلك تقديم أخف المفسدتين[٣].

---

[١] على تفصيل طويل بين الفقهاء، واختلافهم في مدى تأثير فقدان كل شرط من الشروط على منصب الإمامة، ولعل أكثر من فصّل وبيّن في ذلك هو الإمام الماوردي في الأحكام السلطانية. انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٩. الجويني، الغياثي، ص٥١. أبوفارس، القاضي أبو يعلى الفراء، ص ٣٦١ .

وآثرت هنا ألا أسرد آراء الفقهاء وأقوالهم في هذه المسألة لثلاثة أسباب :

أولاً – أنّ هذه المسألة قتلت بحثاً منذ العصور الأولى للإسلام، ولا جديد أضيفه في هذه المسألة، وكل الذي سأقوم به هو نقل آراء الفقهاء وخلافاتهم فحسب .

ثانياً - أنّ هذه المسألة في الوقت المعاصر تحلّ بشكل بسيط، وذلك من خلال قيام علماء القانون الإسلامي بالاتفاق على الحالات التي توجب انخرام عقد الإمامة، ويضبط ذلك مدى تأثير فقدان كل شرط في القدرة على القيام بشؤون الدولة، ويجعلونه في الدستور أو في قانون خاص .

ثالثاً - أنّ الإشكال الحقيقي في هذا الموضوع هو ليس تحديد الحالات التي يخرج فيها الإمام عن الإمامة، وإنما كيفية تطبيق عملية العزل إذا وجبت، إذ إنّه من الهين أن تقول بوجوب عزل الإمام، ولكن العسير هو تطبيق هذا العزل واقعاً.

[٢] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٢، ص ٢٨٣.

[٣] الدسوقي، شمس الدين، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، لبنان، دار الفكر، ج٤، ص ٢٩٩.

ويرى الماوردي من الشافعية أن الفسق على ضربين :

الأول : ما تابع فيه الإمام الشهوة، من ارتكاب للمحظورات، وإقدام على المنكرات فهذا يمنع عقد الإمامة واستدامتها فيجب عزله.

الثاني : ما تعلق فيه الإمام بشبهة، أي الاعتقاد المتأول بشبهة تعترض، فيتأول لها الإمام خلاف الحق، وذكر فيه خلافاً في منع عقد الإمامة واستدامتها[١].

في حين يرى أبو يعلى من الحنابلة أن الفسق المتعلق بأفعال الجوارح أو بالاعتقاد المتأول فيه بشبهة لا يمنع انعقاد الإمامة كما لا يمنع استدامتها[٢].

أمّا من حيث الواقع العملي :

أي، إذا رفض الإمام الذي فقد أحد شروط الإمامة الانعزال، فما العمل؟ هل يقر على منصبه؟ أم يصار إلى عزله بشتى الطرق والوسائل ؟

يقيد الفقهاء ذلك – كما قدمنا - بضابط تحمل أخف الضررين، أي: ضرر بقاء الإمام الذي فقد شرط الإمامة في منصبه، أو الضرر المترتب على الخروج عن الإمام.

وقد أوردت عبارة ابن عابدين والدسوقي في النص على هذا الضابط[٣]، وأضيف إليهم ما أورده الإيجي حيث يرى أن للأمة خلع الإمام بسبب يوجبه، وإن إدى ذلك إلى فتنة احتمل أدنى الضررين[٤].

وكذا ينص صاحب المسامرة على أنه إن كان في صرف الإمام الجاهل أو الفاسق عن الإمام إثارة فتنة لا تطاق فإن الحكم هو إقراره على إمامته[٥].

وهذا الضابط سأتناوله في فرعين مع التعليل له مقاصدياً :

الفرع الأول – إذا كان الضرر المتوقع حصوله من عزل الإمام أكبر من الضررالواقع ببقاء الإمام في الإمامة .

الفرع الثاني – إذا كان الضرر المتوقع حصوله من عزل الإمام أقل من الضرر الواقع ببقاء الإمام في الإمامة .

---

[١] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٩ .

[٢] أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء، ص ٤٥٦ .

[٣] انظر الصفحة السابقة.

[٤] الإيجي، المواقف، ص ٤٠٠ .

[٥] ابن أبي الشريف، المسامرة، ص ٣٢٧ .

الفرع الأول - إذا كان الضرر المتوقع حصوله من عزل الإمام أكبر من الضررالواقع ببقاء الإمام في الإمامة .

سأبين جملة من النقاط ابتداءً يسهل من خلالها فهم وإدراك المسألة :

أولاً - إنّ الهدف من اشتراط جملة من الشروط في الإمام هي – كما بيّن الفقهاء[١] – ضمان القدرة على القيام بشؤون وأمور الدولة الإسلامية، داخلياً، وخارجياً .

وإنّ المقصود بشؤون أو أمور الدولة يتبيّن من خلال استعراض مهام وواجبات الإمام، فنجدها تدور حول محورين رئيسيين [٢] :

١- تطبيق النظام والأحكام الإسلامية داخلياً .

٢- حماية الدولة، ونشر الإسلام، وإنقاذ وحماية المستضعفين خارجياً .

إذاً؛ فتحقق الشروط في الإمام يضمن القيام بأمور وشؤون الدولة .

ثانياً – إنّ اختلال أي شرط من شروط الإمامة يؤدي إلى طروء خلل في القيام بشؤون الدولة، إذ إنّ اختلال القائم على الدولة – وهو الإمام – يعني بداهة اختلال شؤون الدولة، وأمورها المناطة به .

ثالثاً – إنّ الخروج على الإمام بهدف عزله لفقدانه شرطاً من شروط الإمامة سيؤدي إلى طروء خلل في نظام الدولة، إذ إنّ انشغال الإمام بالدفاع عن نفسه، وانشغال عدد من الأفراد بعزل الإمام، سيثير – لا محالة - قلقاً، واضطراباً ضمن الدولة .

فإذا كان الخلل المتوقع حدوثه في نظام الدولة الإسلامية – داخلياً وخارجياً - نتيجة الخروج على الإمام أكبر من الخلل الحاصل نتيجة فقد الإمام بعض شروط الإمامة، فقد وجب إقرار الإمام على إمامته، وحَرُمَ الخروج عليه قطعاً .

وإذا كان الخلل المتوقع حدوثه في نظام الدولة نتيجة الخروج عن الإمام المستحق العزل أقل من إقرار الإمام على إمامته جاز الخروج عليه.

---

[١] انظر تعليلات الماوردي لانخرام عقد الإمامة بفقد أحد الشروط، حيث يرى أنّ سبب ذلك هو: التأثير في الرأي،
أوالتدبير، أو العمل، أو النهوض بأمور الإمامة . الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢١ .

[٢] انظر واجبات ومهام الهيئة التنفيذية في هذه الأطروحة، صفحة ١٧٥ .

وبعبارة أخرى : إذا أدّى الخروج على الإمام بهدف تحقيق الأمر الجزئي[١] إلى ضياع الأمر الكلي[٢]، فإن الأمر الجزئي يسقط حفاظاً على الكلي[٣] .

---

(١) وهو تحقيق شرطٍ انخرم في شخصه، بإقامة غيره مكانه ممن استوفى هذا الشرط .

(٢) وهو تطبيق النظام الإسلامي داخلياً، وحماية الدولة خارجياً.

(٣) انظر إلى ما يؤصله الإمام الشاطبي في الموافقات حيث يقول : كل تكملةٍ فلها - من حيث هي تكملة – شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أنّ كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين :

أحدهما : إنّ في إبطال الأصل إبطال التكملة، ..... .

والثاني : أنّا لو قدّرنا تقديراً أنّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت .

وضرب على ذلك جملةً من الأمثلة منها :

الجهاد مع ولاة الجور: قال العلماء بجوازه، قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وأحمل على ذلك مسألتنا هنا فأقول :

إقامة النظام وأحكام الإسلام ضرورة، والإمام في ذلك ضروري، وشرط – العدالة مثلاً- في الإمام مكمل للضرورة، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر .

ويعود شرط العدالة -مثلاً- على الأصل وهو إقامة النظام بالإبطال كالآتي :

وهو إذا قام المسلمون بالخروج على الإمام خروجاً أدى إلى ضياع الأصل، وهو إقامة النظام وأحكام الإسلام، - بحدوث الفوضى، والفتن، والاضطرابات – طلباً لتحقيق المكمل وهو شرط العدالة، فإنّ المكمل يسقط ولا يعتبر حفاظاً على الأصل، وهو حماية وإقامة النظام والأحكام .

ثم يدعو الإمام الشاطبي القارئ إلى النظر فيما قاله الإمام الغزالي في كتابه المستظهري، في موضوع الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة . انظر : الشاطبي، إبراهيم بن موسى،(٢٠٠٤). الموافقات في أصول الشريعة،(ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ٢٢٤ – ٢٢٥ .

وبالرجوع إلى كتاب المستظهري – وله اسم آخر: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية - للإمام الغزالي، نجده يقرر الخلافة للإمام غير المستجمع للصفات المنصوص عليها، إذا ترتب على ضرورة استيفاء جميع الشروط خلو منصب الإمامة، وضياع جميع الأحكام، فيقول : " إنّ الذي يسير إليه كلام أكثر المصنفين في الإمامة يقتضي أن لا نعتقد في عصرنا هذا، وفي أعصار منقضية خليفةً غير مستجمع لشرائط الإمامة، متصف بصفاتهم، فتبقى الإمامة معطّلة لا قائم بها، ويبقى المتصدي لها متعدياً عن شروط الإمامة غير مستحق لها، =

وعلى هذا يمكن حمل النصوص النبوية الشريفة التي تدعو إلى السمع والطاعة للإمام وعدم الخروج عليه . حيث يقول صلى الله عليه وسلم : " اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة "[١] . وقوله صلى الله عليه وسلم : "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر ، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتةً جاهليةً " [٢] .

وبناءً عليه أيضاً؛ يُفهم موقف فقهاء وعلماء المسلمين في العصور الإسلامية السابقة - وبالذات في العصر الأموي، لأنه العصر الذي شهد بداية طروء الخلل في اختيار الخليفة - حين أقروا حكم الخلفاء ممن لم يستوفوا كامل شروط الإمامة، وممن تمت بيعتهم قسراً وجبراً لا شورى بين المسلمين، حيث كان ذلك – الدعوة إلى إقرار حكم خلفاء بني أمية، وعدم الخروج عليهم - ولا شك خيراً على الإسلام والمسلمين، حيث فتحت كثير من بلاد الإسلام في زمن الأمويين كأواسط آسيا والسند والأندلس، بل وحوصرت القسطنطينية حاضرة بلاد الروم في زمن معاوية، ودونت العلوم والآداب وانتشر الإسلام من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً. هذا كله تحقق في زمن خلفاء ممن لم يستوفوا شروط الإمامة، ممن تمت بيعتهم وتوليتهم بطريق ولاية العهد لا باختيار المسلمين .

ولو افترضنا أنّ علماء الإسلام دعوا إلى الخروج على الحكام[٣] – وبالذات في المراحل الأولى من الدولة الإسلامية، كفترة حكم بني أمية – لانتفاء بعض شروط الولاية فيهم، لقامت حروب وفتن طاحنة في الداخل ولانشغل الخلفاء والعامة بالقتال، ولما استمر أمر الجهاد إلا قليلاً، ولضعفت الدولة واستظهر عليها أعداؤها، ولما تفرغ الناس للعلم والآداب، ولربما وهى الإسلام إلى حد كبير في تلك الفترة .

= ولا متصف بها، وهذا هجوم عظيم على الأحكام الشرعية، وتصريح بتعطيلها وإهمالها، ويتداعى إلى التصريح بفساد جميع الولايات، وبطلان قضاء القضاة، وضياع حقوق الله تعالى وحدوده، وإهدار الدماء والفروج والأموال، والحكم ببطلان الأنكحة الصادرة الصادرة من القضاة في أقطار الأرض، وبقاء حقوق الله تعالى في ذمم الخلق...... " . يقرر الغزالي أنّ اشتراط الجزئي وهو استيفاء جميع شرائط الإمامة إذا أدى إلى ضياع الكلي، وهو الولايات والقضاء وعامة الأحكام في الدولة، فإنّ الجزئي يسقط حفاظاً على الكلي.

انظر : الغزالي، أبو حامد، (٢٠٠٠). فضائح الباطنية، (ط١). صيدا، لبنان، المكتبة العصرية، ص ١٥٣ .

[١] صحيح البخاري ، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح٧١٤٢ .

[٢] صحيح البخاري ، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح٧١٤٣ .

صحيح مسلم، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين ، ح١٨٤٩ .

[٣] لا شك أنّ من علماء المسلمين من دعا إلى الخروج على الإمام. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٦٦.

والباحث لا يدافع هنا عن ولاية من سبق من الحكام، ولكنه يدافع عن الفهم الفقهي القائم على أساس الاولويات والموازنات، الذي اتبعه علماء ذلك العصر ونصوا من خلاله على وجوب طاعة الإمام، وعدم الخروج عليه .

الفرع الثاني – إذا كان الضرر المتوقع حصوله من عزل الإمام أقل من الضرر الواقع ببقاء الإمام في الإمامة .

وذلك إذا كان ضرر بقاء الإمام في منصبه شديداً، وذلك إذا كانت حال الدولة من السوء - الحاصل أو المتوقع - ما لا يحتمل البقاء عليه(١)، وذلك في صورتين :

الأولى – الفوضى والاضطراب في الدولة الإسلامية

وذلك بأن يكون الإمام هو من ضيّع أصول الدولة الإسلامية، حيث لم يطبّق النظم والأحكام الإسلامية داخلياً، ولم يقم بحماية الدولة أو العمل على نشر الإسلام، وحماية المستضعفين خارجياً .

وكانت حال الدولة - كما وصفها الجويني (٢)- فوضى واضطراب، وشقاق ونزاع، وانعدام أمن، وخوف طريق، وظلم وظلام، وضياع بلاد وعباد .

فحكم هذا الإمام هو وجوب العزل، ولكن يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّ العزل لا يتم آلياً، بل يجب على أفراد الأمة أن يوحدوا ويهيئوا أنفسهم على النحو الذي يغلب على ظنهم أنّ الإمام لا يقدر عليهم، وأنهم بإذن الله قادرون على إزاحته، وإلا فلا يجوز الخروج عليه إن غلب على الظن عدم القدرة على عزله، لأنّه إن غلب على الظن عدم قدرتهم على ذلك كان خروجهم بمثابة قتل النفس المنهي عنه .

الثانية – الاستناد إلى نظام غير إسلامي في الحكم

وذلك بأن طبق الإمام نظاماً غير إسلامي، واعتمده أصلاً للحكم في الدولة(٣) ، فإنّه -وإلى حد ما- سيعمل هذا النظام على حفظ مكونات الدولة، وعلى حماية الأفراد فيه إلى مدى معين، ولمدة زمنية ليست بالطويلة.

---

(١) وعلى هذا تحمل النصوص النبوية التي تستثني بعض الحالات عن الطاعة، وتدعو إلى عدم إقرار الحاكم على حكمه، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : " إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم فيه من الله برهان " صحيح مسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ح ١٧٠٩ . و قوله " ما أقاموا فيكم الصلاة " صحيح مسلم، باب خيار الأئمة وشرارهم، ح ١٨٥٥ .

(٢) الجويني، الغياثي، ص ٥٤ .

(٣) كالأنظمة الاشتراكية، والليبرالية، والشيوعية، والعلمانية، أو أي نظام وضعي مستحدث .

وهذا هو واقع الأنظمة الحاكمة في الدول الإسلامية اليوم حيث أنّ الحكام تستند في حكمها إلى مجموعة مشوهة من النظم الوضعية، تعمل على الحفاظ عى مصالح الطبقة الحاكمة .

فما هو الحكم في مثل هذه الحال ؟

لا يخفى أن عدم الاحتكام إلى شرع الله موجبٌ لعزل الحاكم، ولكن لخطورة هذا الحكم بهذا لابدّ من التأكيد على الآتي :

إنّ الأمة الإسلامية ضمن الدول الإسلامية الحديثة هي أمة ضعيفة، نعم، يشكل المسلمون المؤيدون والراغبون في النظام الإسلامي الغالبية في هذه النظم ولكنهم غير قادرين على التحرك أو التغيير الواقع لسببين : الأول – ضعف الإيمان في نفوسهم . الثاني – عدم التنظيم .

لذا فإن عملية عزل الأئمة – الرؤساء والملوك والأمراء- لا تتم آلياً بمجرد الحكم عليهم بعدم استحقاقهم لمنصب الإمامة، وإنما يجب إعداد الأمة حتى تكون قادرة على مواجهة الحكام .

ويتمثل الإعداد في دراسة المجتمع دراسة واقعية مستفيضة تبين مكامن الخلل فيه، حيث يتم البدء بالجوانب العقدية ثم الجوانب العبادية ثم الجوانب الاجتماعية ثم الجوانب الاقتصادية وأخيراً الجوانب السياسية، ولا أرى وجاهة الدعوة لاشتراك الأفراد في الجوانب السياسية قبل اكتمال بناء الأفراد عقدياً وعبادياً واجتماعياً، طبعاً ليس بناءً كاملاً وإنما ما يكفي الأفراد من وعيٍ وفهمٍ للإسلام يمكنهم من ممارسة حقوقهم، والوقوف في وجه أنظمة الحكم المعاصرة، والمطالبة بتطبيق أحكام الشريعة .

وذلك يمكن أن يتم باتباع كثير من الأساليب تبدأ بالدعوة، والاعتصامات والاحتجاجات والعصيان المدني إلى حين تنحي الحاكم، وينبغي الإشارة أن لا شيء يمكن أن يقف في وجه الأمة إذا أرادت أو آمنت بفكرة ورأت وجوب تطبيقها على أرض الواقع .

الاستنتاجات والتوصيات

إنّ التصور الكلي والشامل لموضوع الأطروحة لا يتحقق إلا بعد الانتهاء من مناقشة قضايا وجزئيات الموضوع وبحثها وتمحيصها، بحيث يتطور التصور الأولي الذي ارتسم في ذهن الباحث عند الإعداد لهذه الأطروحة إلى تصور كلي حقيقي شامل عن الموضوع، ويتمثل ذلك في ذهن الباحث من خلال جملة الاستنتاجات التي يصل إليها، والتوصيات التي يدعو إلى تطبيقها من خلال ما خلص إليه في ثنايا بحثه للموضوع.

وإنّ أهم **الاستنتاجات** التي توصلت إليها من خلال هذه الاطروحة تتمثل في الآتي :

أولاً – إنّ أصل الفكرة التي يقوم عليها التكافل السياسي في الإسلام هي اشتراك الهيئة الحاكمة وأفراد الأمة في إدارة الدولة، والتي تقوم الأدلة الشرعية على اعتبارها .

ثانياً – إنّ النظام الإسلامي متميز باشتماله على الجانب العقدي عند التطبيق السياسي .

ثالثاً – ضرورة وجود الأحزاب لحسن العمل السياسي، وسلامة تطبيق التكافل السياسي .

رابعاً – إنّ أصل النظام السياسي في الإسلام يقوم على اعتبار أنّ السيادة لله في التشريع، وللأمة في تطبيق الشرائع وبناء الفروع اعتماداً على التشريع الإلهي .

خامساً – إنّ الأساس في المشاركة السياسية العملية هو مستوى النضوج السياسي الذي تبلغه الأمة .

سادساً - مشاركة الأفراد السياسية هي ضمان لعدالة الدولة، وحسن قيامها بتحقيق أهدافها الداخلية، والخارجية .

وأهمّ **التوصيات** التي أدعو إليها من خلال هذه الأطروحة هي :

التوجه للدراسات الميدانية التي تبين كيفية بناء الأمة القادرة على حمل الرسالة، وذلك من خلال مراحل مفصلة، وممنهجة بشكل دقيق وواضح، بحيث يبنى الفرد إيمانياً ابتداءً، ومن ثم يعمل على بناء الالتزام بجانب العبادات في المجتمع، والجوانب الاجتماعية، والاقتصادية، وصولاً في نهاية المطاف إلى الجوانب السياسية، بحيث تكون الأمة قادرةً على تغيير الواقع المعاش إلى المستوى المرغوب والمنشود .

سائلاً المولى عز وجل أن يتقبل هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم، آمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المراجع

§ **القرآن الكريم**

§ إبراهيم، شاكر، **الإعلام ووسائله ودوره في التنمية**، مالطا: مؤسسة آدم للنشر والتوزيع.

§ ابن أبي الشريف، كمال الدين، **المسامرة بشرح المسايرة**، مطبعة السعادة.

§ ابن أبي طالب، علي (١٩٨٢)، **نهج البلاغة**،(ط٢). بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.

§ابن الأخوة، محمد بن محمد القرشي، (١٩٣٧). **معالم القربة في أحكام الحسبة**، انجلترا، كامبردج: دار الفنون.

§ابن بلبان، علاء الدين علي الفارسي (١٩٩١)، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، (ط١). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة .

§ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني (١٣٩٨هـ)، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**،(ط٢). جمع و ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي، وساعده ابنه محمد .

§ ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، **منهاج السنة النبوية**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية .

§ ابن تيمية، تقي الدين الحراني،(٢٠٠٤).**الحسبة**،(ط١). بيروت، لبنان، دار ابن حزم .

§ ابن تيمية، تقي الدين،(١٩٥١). **السياسة الشرعية**،(ط٢). مصر، دار الكتاب العربي.

§ ابن حنبل، أحمد (١٩٩٩)، **المسند**، (ط١). بيروت، لبنان : مؤسسة الرسالة .

§ ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن (٢٠٠٠)، **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز**،(ط١). القاهرة، مصر: دار صلاح الدين للتراث .

§ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **تاريخ ابن خلدون**، بيت الأفكار الدولية.

§ ابن دحية (٢٠٠١)، **النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس**، (ط١). بور سعيد، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.

§ ابن دريد، أبي بكر بن الحسين الأزدي (١٣٤٥هـ)،**جمهرة اللغة**،حيدر أباد، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

§ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (٢٠٠٢)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،(ط١). بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية.

§ ابن سعد، محمد بن سعد الزهري، (٢٠٠١). **الطبقات الكبرى**، (ط١). القاهرة، مصر، مكتبة الخانجي.

§ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر(٢٠٠٣)، **رد المحتار على الدر المختار**،(ط خاصة). الرياض، المملكة العربية السعودية : دار عالم الكتب.

§ ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، تونس، دار سحنون .

§ ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله،(١٣٣١هـ). **أحكام القرآن**، مصر، مطبعة السعادة .

§ ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (٢٠٠١)، **تاريخ دمشق الكبير**، (ط١). تحقيق أبي عبد الله علي بن عاشور الجنوبي، بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

§ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، (ط١). الدوحة، قطر، مؤسسة دار العلوم.

§ ابن العمراني، محمد بن علي (١٩٧٣)، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، هولندا : نشريات المعهد الهولندي.

§ ابن فارس، أبي الحسين أحمد (١٩٩١)، **معجم مقاييس اللغة**،(تحقيق وضبط عبدالسلام هارون)،(ط١). بيروت، لبنان : دارالجيل .

§ ابن فرحون، برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم (٢٠٠٣)، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الحكام**، (ط خاصة). الرياض، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب الجوزية.

§ ابن القيم (١٩٦١)، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، القاهرة، مصر: مطبعة المدني .

§ ابن القيم،(١٩٨١). **أحكام أهل الذمة**،(ط٢). حققه الدكتور صبحي الصالح، بيروت، لبنان، دارالعلم للملايين.

§ ابن القيم، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة، مصر، دار الكتب الحديثة.

§ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (٢٠٠٠)، **تفسير القرآن العظيم**،(ط١).بيروت، لبنان : دار ابن حزم .

§ ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (١٩٩٩)، **سنن ابن ماجه**، (ط١). الرياض، السعودية : دار السلام للنشر والتوزيع .

§ ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين (١٩٩٣)، **لسان العرب**،(ط٢). بيروت، لبنان: دارإحياء التراث العربي.

§ ابن هشام، أبو محمد عبدالملك (١٩٩٨)، **السيرة النبوية** ، (ط١). الرياض، المملكة العربية السعودية : مكتبة العبيكان .

§ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، بيت الأفكار الدولية .

§ أبوزهرة، محمد (١٩٦٤)، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة، مصر: الدارالقومية للطباعة و النشر.

§ أبو شنب، جمال محمد (٢٠٠٦)، **نظريات الاتصال والإعلام**، مصر: دار المعرفة الجامعية.

§ أبوعيد، عارف خليل (٢٠٠٥)، **أهل الشورى في الفقه الإسلامي**.

§ أبوفارس، محمد عبد القادر (١٩٨٣)، **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**، (ط٢). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة .

§ أبوفارس، محمد عبدالقادر(١٩٨٦)، **الشورى و قضايا الاجتهاد الجماعي**،(ط١). الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار.

§ أبو فارس، محمد عبد القادر،(١٩٨٦). **النظام السياسي في الإسلام**،(ط٢). عمان، الأردن، دار الفرقان .

§ أسد، محمد (١٩٧٨)، **منهاج الإسلام في الحكم**،(ط٥). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

§ أسعد، يوسف، **المدرسة والتوجيه السياسي**، القاهرة، مصر: الدار القومية للطباعة والنشر.

§ الأشعري، أبو الحسن،(١٩٨٠). **مقالات الاسلاميين**،(ط٣). فيسبادن، ألمانيا، الناشر : فرانز شتاينر.

§ الأشقر، عمر سليمان (١٩٩٩)، **العقيدة في الله**، (ط١٢). عمان ، الأردن: دار النفائس .

§ الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، **الشورى و أثرها في الديمقراطية** (ط٢)، بيروت، لبنان : المكتبة العصرية.

§ الإيجي، عضد الدين بن أحمد(١٩٩٧)، **المواقف**،(ط١). بيروت، لبنان: دار الجيل.

§ الباز، داود (٢٠٠٤)، **الشورى والديمقراطية النيابية**، الاسكندرية، مصر: دار الفكر الجامعي .

§ الباقلاني، أبو بكر محمد،(٢٠٠٥). **التمهيد**،(ط١). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

§ بدر، أحمد عبدالفتاح، **مفهوم الشورى في أعمال المفسرين.**

§ بدوي، أحمد زكي (١٩٨٥)، **معجم مصطلحات الإعلام**،(ط١). القاهرة، مصر: دار الكتاب المصري .

§ البدوي، إسماعيل(١٩٩٣)، **اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة**، (ط١). القاهرة، مصر : دار النهضة العربية.

§ بركات، نظام (١٩٨٤)، **مبادئ علم السياسة**،(ط١). عمان، الأردن: دار الكرمل للنشر و التوزيع .

§ البنا،جمال (٢٠٠٣)، **الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة**، القاهرة، مصر: دار الفكر الإسلامي.

§ بني علي، محتسب قاسم،(٢٠٠٥). **العلاقة بين مجلس النواب والسلطة التشريعية في الأردن**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك .

§ بني مصطفى، هاني محمود (٢٠٠٧)، **السياسات التربوية والنظام السياسي**،(ط١). عمان، الأردن: دار جرير.

§ البوطي، محمد سعيد، **خصائص الشورى ومقوماتها**، بحث في كتاب الشورى في الإسلام، مؤسسة آل البيت .

§ بيرنز، دليل(١٩٣٨)، **الدمقراطية**، ترجمة محمد بدران، القاهرة، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

§ البيلي، عثمان سيد (٢٠٠٤)، **المعتصم وعسكرة الخلافة العباسية**، (ط١) . بيروت ، لبنان: شركة المطبوعات للتوزيع و النشر.

§ البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين،(١٣٥٥). **السنن الكبرى**،(ط١). حيدرأباد، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية .

§ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (١٩٩٩)، **الجامع**، (ط١). الرياض، السعودية : دار السلام للنشر والتوزيع .

§ التميمي، عزالدين (١٩٨٥)، **الشورى بين الأصالة و المعاصرة**،(ط١). عمان، الأردن : دار البشير.

§ التميمي، نادر بن أسعد بيوض، **العقيدة الإسلامية في مواجهة العقائد الوضعية**، (ط٢)
.

§ توفيق، أشرف مصطفى، **المعارضة**، القاهرة، مصر : العربي للنشر والتوزيع .

§ الجومرد، عبد الجبار (١٩٩٩)، **هارون الرشيد**،(ط١). بيروت، لبنان: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع.

§ الجويني، أبو المعالي عبد الملك (١٩٧٩)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، الاسكندرية، مصر: دار الدعوة، تحقيق الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد .

§ الجويني، أبو المعالي،(٢٠٠٣). **غياث الأمم في التياث الظلم**،(ط٢). بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

§ الجويني، أبو المعالي،(٢٠٠٢). **الإرشاد**،(ط٣). القاهرة، مصر، مكتبة الخانجي .

§ حجاب، محمد منير (٢٠٠٤)، **المعجم الإعلامي**، (ط١). القاهرة، مصر: دار الفجر.

§ حجاب، محمد منير (٢٠٠٢)، **خصائص الإعلام الإسلامي**، القاهرة، مصر: دار الفجر.

§ حسين، سمير محمد (١٩٨٤)، **الإعلام والاتصال بالجماهيروالرأي العام**،(ط١). القاهرة،مصر:عالم الكتب .

§ حليمة، عبدالمنعم (١٩٩٣)، **حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية**،(ط١). عمان، الأردن.

§ حليمي، جيزيل (١٩٩٨)، **النساء، نصف العالم، نصف الحكم**،(ط١).تعريب عبدالوهاب ترو، بيروت، لبنان: عويدات للنشر والطباعة .

§ حميد الله، محمد (١٩٨٣)، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** ، (ط٤). بيروت، لبنان: دار النفائس .

§ الخالدي، محمود، **نقض كتاب الحكومة الاسلامية للخميني**، الأردن.

§ خلاف، عبد الوهاب (١٩٨٨)، **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية و الخارجية والمالية**.الكويت: دار القلم للنشر و التوزيع .

§ خليل، عثمان،(١٩٥٦). **القانون الدستوري**، القاهرة، مصر، مطبعة مصر.

§ خليل، محسن،(١٩٨٧). **القانون الدستوري والنظم السياسية**.

§ الخولي، البهي،**المرأة بين البيت والمجتمع**، القاهرة، مصر، مكتبة دار العروبة .

§ الخياط، عبدالعزيز (١٩٩٧)، **نظام الحكم في الإسلام**،(ط١). منشورات جامعة القدس المفتوحة.

§ دبوس، صلاح الدين، **الخليفة توليته وعزله**، الاسكندرية، مصر، مؤسسة الثقافة الجامعية .

§ الدجاني، محمد سليمان والدجاني، منذر سليمان (١٩٨٦)، **السياسة نظريات و مفاهيم**،(ط١). أوستن، الولايات المتحدة الأمريكية : دار بالمينو برس .

§ دراز، محمد عبد الله (١٩٥٢)، **الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مصر : المطبعة العالمية.

§ الدرباشي، حلمي عبد المعطي، (٢٠٠٠). **الرقابة البرلمانية على أعمال الوزارة،** رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية .

§ الدريني، فتحي (١٩٨٢)، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم**،(ط١).بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

§ الدسوقي، شمس الدين، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، بيروت، لبنان، دار الفكر.

§ الدوري، قحطان (١٩٩٦)، **أصول الدين الإسلامي**،(ط١). عمان، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

§ الدوري، قحطان (١٩٧٤)، **الشورى بين النظرية والتطبيق**،(ط١). بغداد،العراق: مطبعة الأمة .

§ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (١٩٩٨)، **مختار الصحاح**،(حققه و خرج أحاديثه خالد توفيق)، (ط١). القاهرة، مصر: مكتبة الآداب .

§ رضا، محمد رشيد (١٩٩٩)، **تفسير المنار**،(ط١). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية .

§ رضا، محمد رشيد،(١٣٦٧). **حقوق النساء في الإسلام**،(ط٢). دار المنار.

§ الريس، محمد ضياء الدين (١٩٦٠)، **النظريات السياسية الإسلامية**،(ط٣). القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

§ الزحيلي، محمد مصطفى، **اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى**، في كتاب الشورى في الإسلام، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية.

§ الزركشي، بدرالدين، محمد بن بهادر(٢٠٠)، **البحر المحيط في أصول الفقه**.(ط١). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية .

§ زيدان، عبدالكريم، **نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عمان** ، الأردن : مؤسسة الرسالة.

§ زيدان، عبدالكريم،(١٩٨٢). **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.

§ سالمان، عبدالعزيز محمد، **نظم الرقابة على دستورية القوانين**، منشورات سعد سمك، مصر .

§ ساير داير، عبد الفتاح، **مبادئ القانون الدستوري**، مصر: مكتبة سيد عبدالهه وهبة.

§ السباعي، مصطفى (١٩٩٨). **التكافل الاجتماعي في الإسلام**،(ط١). الرياض، السعودية: دار الورّاق.

§ السباعي، مصطفى،(١٩٨٤). **المرأة في الفقه والقانون**،(ط٦). بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي .

§ سرور، محمد جمال الدين (١٩٦٠)، **الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية**، القاهرة، مصر: دار الفكر العربي.

§ سعد الدين، عدنان، بحث بعنوان : **من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة**، منشور في كتاب بعنوان الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية.

§ سعود، محمد (١٩٩٧)، **مقدمة في الاتصال السياسي** ،(ط١). الرياض،السعودية : مكتبة العبيكان .

§ السنهوري، عبدالرزاق أحمد (١٩٨٩)، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية عبدالرزاق السنهوري، القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب .

§ السيوطي، جلال الدين، **تاريخ الخلفاء**، بيروت، لبنان : دار الأرقم.

§ الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (٢٠٠٤)، **الموافقات في أصول الشريعة**، (ط١). بيروت، لبنان: دارالكتب العلمية .

§ شاكر، أحمد، (٢٠٠٥). **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير**، (ط٢). المنصورة، مصر، دار الوفاء.

§ شاوي، برهان (٢٠٠٣)، **مدخل في الاتصال الجماهيري ونظرياته**،(ط١). إربد، الأردن: دار الكندي .

§ الشاوي، توفيق (١٩٩٢)، **فقه الشورى و الاستشارة**، (ط٢). المنصورة، مصر: دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع .

§ الشاوي، منذر(٢٠٠٧)، **النظرية العامة في القانون الدستوري**، (ط١). عمان، الأردن: دار ورد للنشر والتوزيع.

§ الشربيني، شمس الدين بن الخطيب (٢٠٠١)، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**،(ط٢). بيروت، لبنان: دار الفكر .

§ الشرقاوي، سعاد، وعبدالله، ناصف (١٩٨٤)، **نظم الانتخابات في العالم ومصر**، القاهرة، مصر: دار النهضة العربية .

§ الشنقيطي، سيد محمد ساداتي(١٩٨٦)، **دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام**، (ط١). الرياض، السعودية: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع .

§ الشوكاني، محمد بن علي (١٩٩٢)، **فتح القدير**،(ط١). بيروت، لبنان: دار الخير .

§ الشوكاني، محمد بن علي،(٢٠٠٠). **نيل الأوطار**،(ط١). بيروت، لبنان، دار ابن حزم .

§ صافي، لؤي،(٢٠٠١). **العقيدة والسياسة**،(ط١). دمشق، سوريا : دار الفكر.

§ صالح، سامية خضر، **المشاركة السياسية للمرأة**، القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية .

§ الصاوي، صلاح (١٩٩٢)، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، (ط١). القاهرة، مصر: دار الإعلام الدولي .

§ الصنعاني، عبدالرزاق بن همام (٢٠٠٠)، **المصنف**،(ط١). تحقيق أيمن نصر الدين الأزهري، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية .

§ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(٢٠٠١)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**،(ط١). بيروت، لبنان: دار الفكر .

§ الطبري، محمد بن جعفر بن جرير، **تاريخ الطبري**، عمان ، الأردن: بيت الأفكار الدولية.

§ الطرابلسي، علاء الدين أبي الحسين علي بن خليل(١٩٧٣)، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، (ط٢). مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده .

§ طقوش، محمد سهيل(٢٠٠١)، **تاريخ الخلفاء الراشدين**،(ط١). بيروت، لبنان: دار النفائس .

§ الطنوبي، محمد محمد عمر (٢٠٠١)، **نظريات الاتصال**، (ط١). الاسكندرية، مصر: مكتبة الإشعاع الفنية.

§ عابدين، بشير كمال(٢٠٠٦)، **السياسة الاقتصادية والمالية للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز**،(ط١). عمان، الأردن: دار المأمون.

§ عادل ، أحمد (١٩٩٢)، **الأحزاب السياسية والنظم الانتخابية،** الهيئة المصرية العامة للكتاب .

§ عبدالخالق، فريد (١٩٩٨)، **في الفقه السياسي الإسلامي،** مبادئ دستورية، (ط١). القاهرة، مصر: دار الشروق .

§ عبد الكريم، فتحي، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي،** القاهرة، مصر: مكتبة وهبة .

§ عبده، عزيزة (٢٠٠٤)، **الإعلام السياسي والرأي العام،** (ط١). القاهرة، مصر : دار الفجر .

§ عبيدات، محمود(١٩٩٨) ، **العقيدة الإسلامية** ، الأردن .

§ العثيمين، محمد ،(٢٠٠٤). **شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية،**(ط١).بيروت، لبنان، دار ابن حزم.

§ عزت، محمد فريد (٢٠٠٢)، **القاموس الموسوعي للمصطلحات الإعلامية،**(ط١). القاهرة، مصر: العربي للنشر والتوزيع .

§ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري،** بيت الأفكار الدولية .

§ عفانة، جواد موسى(١٩٩٢)، **الرأي الصواب في تعدد الأحزاب،**(ط٢) .

§ عفيفي، مصطفى محمود، **الوجيز في مبادئ القانون الدستوري،** (ط٢). مصر .

§ علوان، عبدالله ناصح (١٩٨٣)، **التكافل الاجتماعي في الإسلام،** (ط٥). القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع والترجمة .

§ عمارة، محمد (١٩٩٣)، **قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية،**(ط١). بيروت، لبنان : دار الشروق.

§ العواملة، منصور صالح (٢٠٠٠)، **الوسيط في النظم السياسية** ، (ط٢) .

§ عودة، عبدالقادر (١٩٨٤)، **الإسلام وأوضاعنا السياسية،** بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة .

§ عودة، عبد القادر، (٢٠٠١). **التشريع الجنائي في الإسلام،** (ط١٤). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

§ العوضي، أحمد (١٩٩٥)، **الحقوق السياسية للرعية في الشريعة الإسلامية مقارنا بالنظم الوضعية،**(ط١). مؤتة، الأردن: مؤسسة رام للتكنولوجيا و الكمبيوتر .

§ عيروط، مصطفى (١٩٨٢)، **وسائل الإعلام والمجتمع**، (ط١). عمان ، الأردن: مطبعة فيلادلفيا.

§ الغزالي، أبو حامد (٢٠٠٠)، **فضائح الباطنية**، (ط١). صيدا، لبنان: المكتبة العصرية .

§ الغزالي، أبو حامد،(١٩٨٧). **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**،(ط١). بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

§ غزوي، محمد سليم (٢٠٠٠)، **الوجيز في نظام الانتخاب**،(ط١). عمان، الأردن: دار وائل للطباعة والنشر .

§ الغلاييني، مصطفى (١٩٦٦)، **جامع الدروس العربية**، (ط١٠). صيدا، لبنان: المطبعة العصرية.

§ غمق، ضو مفتاح (٢٠٠٢)، **السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة الوضعية**، فاليتا، مالطا: شركة Elga .

§ الغنوشي، راشد (١٩٩٣)، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية .

§ غيث، محمد عاطف (١٩٩٥)، **قاموس علم الاجتماع** ، مصر : دار المعرفة الجامعية.

§ الفار، محمد جمال (٢٠٠٦)، **المعجم الإعلامي**، (ط١). عمان ، الأردن: دار أسامة .

§ الفتياني، تيسير(١٩٨٧)، **مقومات رجل الإعلام الإسلامي**، (ط١).عمان، الأردن: دار عمار.

§ فرج، بسام عطية إسماعيل(٢٠٠١)، **الفكر السياسي عند ابن تيمية**، (ط١). عمان، الأردن: دار الياقوت .

§ الفضلي، أحمد محمود (١٩٩٩)، **التحايل على القانون**، (ط١). عمان، الأردن: دار المناهج.

§ الفيروز أبادي،أبي طاهر مجد الدين (٢٠٠٤)، **القاموس المحيط**، لبنان: بيت الأفكار الدولية.

§ الفيومي،أحمد بن محمد(١٩٢٤)،**المصباح المنير**،(ط٤).القاهرة، مصر: المطبعة الأميرية.

§ القرضاوي، يوسف (١٩٨٢)، **الإيمان والحياة**، (ط٨). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

§ القرضاوي، يوسف (١٩٩٢)، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، (ط٤)، القاهرة : مكتبة وهبه.

- القرطبي، محمد بن أحمد (٢٠٠٤)، **الجامع لأحكام القرآن**،(ط١). بيروت، لبنان: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
- قطب، سيد (٢٠٠٤)، **في ظلال القرآن**، (ط٣٤). القاهرة، مصر: دار الشروق .
- قطب، محمد (٢٠٠٠). **المسلمون و العولمة**، (ط١). مدينة نصر، مصر، دار الشروق ،
- القلقشندي، أحمد بن عبد الله،(١٩٦٤).**مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، الكويت، سلسلة التراث العربي.
- كامل، نبيلة عبد الحليم، **الأحزاب السياسية في العالم المعاصر** ، القاهرة ، مصر: دار الفكر العربي.
- الكبيسي، حمد عبيد، **رأي الإسلام في إشراك المرأة في مؤسسات الشورى**، ، في كتاب الشورى في الإسلام، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية.
- الكواري، علي، **اللقاء السنوي الحادي عشر لمشروع دراسات الديمقراطية بعنوان أزمة الديقراطية في الوطن العربي**،(٢٠٠٤) ،(ط١)، بيروت، لبنان: دار الساقي .
- الكيلاني، عبدالله إبراهيم زيد(١٩٩٤)، **السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية**. رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- الكيلاني، عبدالله إبراهيم زيد،(١٩٩٧). **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها**،(ط١). عمان، الأردن، مؤسسة الرسالة.
- ليلة، محمد كامل،(١٩٦٧). **القانون الدستوري**، القاهرة، مصر، مطبعة النهضة الجديدة.
- الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الماوردي، أبو الحسين، **كتاب نصيحة الملوك**، بغداد، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة .
- الماوردي، أبو الحسن،(٢٠٠٥). **أدب الدين والدنيا**،(ط)، بيروت، لبنان، دار ابن حزم،
- المباركفوري، صفي الرحمن (١٩٨٧)، **الأحزاب السياسية في الإسلام**، (ط١). القاهرة، مصر: دار الصحوة .
- مبيض، عامر رشيد (٢٠٠٠)، **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية**، سوريا.

§ متولي، عبد الحميد، **الحريات العامة**، الاسكندرية، مصر: منشأة المعارف .

§ متولي، عبد الحميد (١٩٦٣)، **أزمة الأنظمة الديمقراطية**،(ط٢). الاسكندرية، مصر: دار المعارف.

§ متولي، عبد الحميد (١٩٦٦)، **الأنظمة السياسية والقانون الدستوري**،(ط٤). الاسكندرية، مصر: دار المعارف .

§ محمد ، حسن علي (١٤١٨ هـ)، **الإعلام الإسلامي** .

§ مدكور، عبد السلام (١٩٨٣)، **معالم الدولة الإسلامية**، (ط١). الكويت: مكتبة الفلاح .

§ المرغيناني، أبو الحسن علي، **الهداية**، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي .

§ مسلم، أبي الحسين بن الحجاج النيسابوري (٢٠٠١)، **صحيح مسلم** (ط١). بيروت، لبنان : دار الكتب العلمية .

§ مطر، جميل،(٢٠٠٥). **الأداء البرلماني للمرأة العربية** ،(ط١). بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية .

§ مهنا، محمد نصر(٢٠٠٧)، **الإعلام السياسي بين التنظير والتطبيق**،(ط١). الاسكندرية، مصر: دارالوفاء .

§ المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام السياسية** (ط١)، روالبندي، باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية .

§ المودودي، أبو الأعلى، **صياغة موجزة لشروع دستور إسلامي**، الكويت، دار البيان .

§ موسى، عصام سليمان (١٩٨٦)، **المدخل في الاتصال الجماهيري**، (ط١) . اربد، الأردن: مكتبة الكتاني.

§ موسى، محمد يوسف (١٩٦٤)، **نظام الحكم في الإسلام**،(ط٢). القاهرة، مصر: دار المعرفة.

§ النبهان، محمد فاروق، **نظام الحكم في الإسلام**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت .

§ نجم، طه (١٩٩٨)، **الاتصال الجماهيري**، مصر، دار المعرفة الجامعية .

§ النسائي، أحمد بن شعيب، **سنن النسائي**، بيت الأفكار الدولية .

§ النسفي، نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد (١٩٩٧)، **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**،(ط١). بيروت ، لبنان : دارالكتب العلمية .

§ النعيم، رائف (٢٠٠٥)، **الشورى**، (ط١). عمان، الأردن : جهينة للنشر والتوزيع .

§ النووي، أبوزكريا،(٢٠٠٠). **الأذكار**،(ط١). شبرا الخيمة، مصر .

- § النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف، **المنهاج في شرح صحيح مسلم**، بيت الأفكار الدولية .
- § هارون، عبد السلام،(١٩٧٩). **تهذيب سيرة ابن هشام**،(ط٦). بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة .
- § هدارة، محمد مصطفى (١٩٨٥)، **المأمون الخليفة العالم**، مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- § هيكل، السيد خليل، **الأحزاب السياسية**، أسيوط ، مصر: مكتبة الطليعة .
- § ياسين، شواف (١٩٩٧)، **وسائل الاتصال والإعلام**، الطيبة، فلسطين .
- § ياسين، محمد نعيم،(١٩٨٤). **حجية الحكم القضائي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية**،(ط١). عمان، الأردن، دار الفرقان .
- § يوسف، حنان (٢٠٠٦). **الإعلام والسياسة**، (ط٢). القاهرة، مصر: أطلس للنشر والتوزيع .

POLITICAL SOLIDARITY IN ISLAM

By

Anas Ghazi Enayah

Supervisor

Dr. Mohammad Nae'm Yaseen, Prof

ABSTRACT

The thesis discusses the issue of Political Solidarity in Islam, which is based on the people's responsibility in taking part and participation in the process of political administration of their country. The thesis attempts to establish a theoretical foundation for building a clear and comprehensive structure for the subject matter. This is made by defining the concept of political solidarity, the fundamentals upon which it is based, factors affecting it, and aspects related to its practical application.

The approach followed is done by careful examination of the related terms and detailed analysis of the referential texts related to the subject, and using them as references for further study and analysis, as well as drawing comparisons between jurisprudent approaches in some areas, and between jurisprudence and law in others.

The Thesis has reached to the conclusion that religious texts give clear recognition to political solidarity in the Islamic system and that the Islamic system, unlike other systems, is distinguished by relying upon Islamic beliefs in forming political attitude. It also reached to the fact that political power in Islam is based on divine laws, along with the national laws that are based on divine laws and are not allowed to deviate from them. Another conclusion reached is the importance of political supervision, as well as

political maturity of the nation in applying political solidarity in the form that creates justice, and helps the nation to achieve its national and international objectives.

The thesis recommends the use of field studies that help to find the proper approach for establishing the nation capable of applying the Islamic system and carrying the message of Islam, which is done by examining the roots of the nations weakness and the attempt to conduct research, create plans and programs that help to bring about a strong nation, both nationally and internationally.